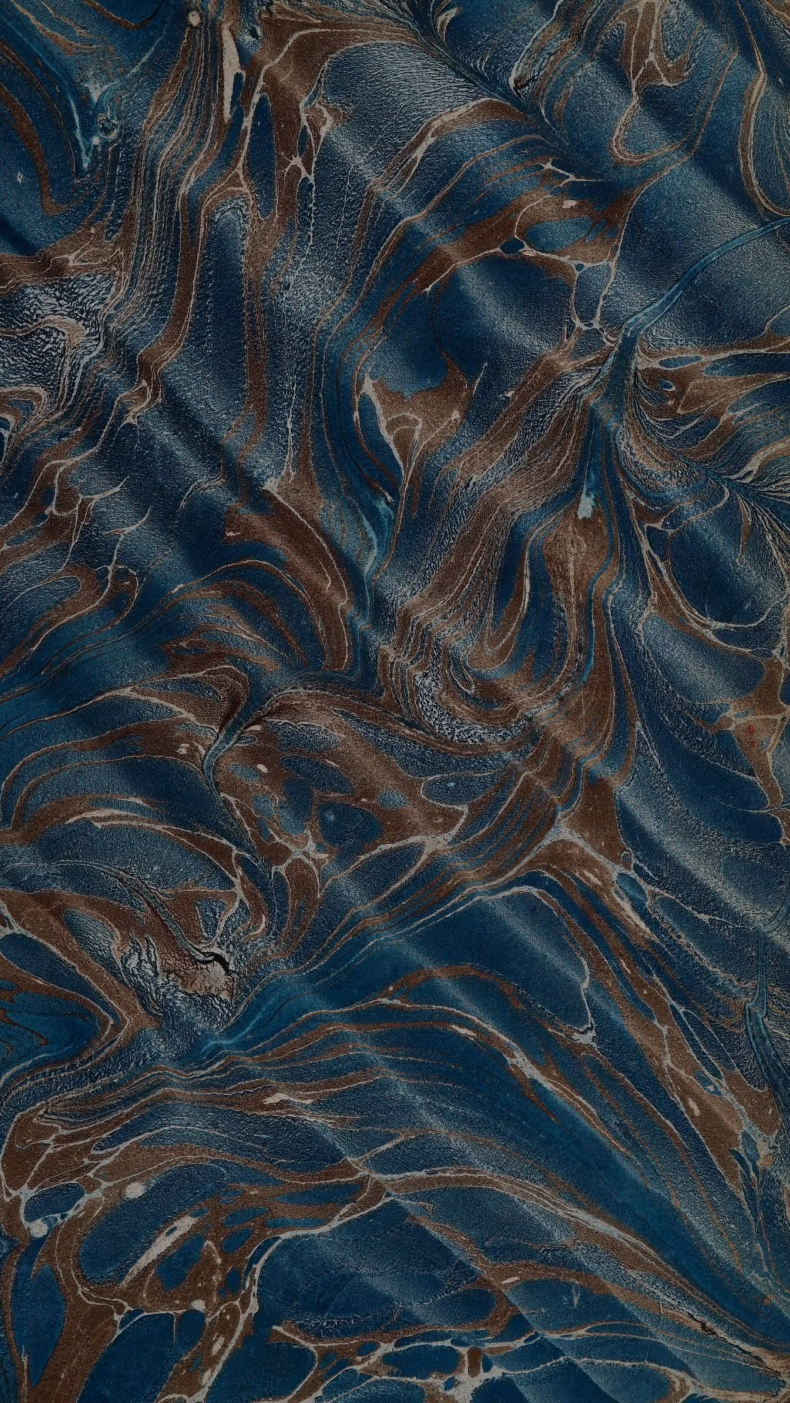

LIBRARY OF PRINCETON
APR 8 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1515
Section .028
Copy 1

Der

Knecht Jehova's

im Deuterojesaia.

Eine exegetisch-kritische Studie

von

Victor Friedrich Oehler,
Pfarrer.

Stuttgart.
Druck und Verlag der Chr. Belser'schen Verlagshandlung.
1865.

Vorwort.

Vorliegende Schrift ist schon seit dem Jahre 1858 im Manuscripte fertig. Der Unterzeichnete unterzog sich damals der Ausarbeitung des von der Generalsuperintendentur Reutlingen den untergeordneten Diöcesen aufgegebenen Thema's „der Knecht Jehova's". Die Schrift hat sich zur Aufgabe gemacht, alles Wichtige, was über dieses wichtigste Stück des Alten Testaments geschrieben worden ist, zu berücksichtigen. Bei der großen Differenz der Ansichten erscheint, hoffe ich, auch ein geringer Beitrag zur Lösung der Frage berechtigt.

Meine Ansicht über dieses Theologumenon hat sich in Folge dessen, was in der neuesten Zeit darüber erschienen ist, nicht geändert. Ich habe jedoch nicht versäumt, die neuesten Ansichten in den Kreis der Erörterung hereinzuziehen.

Da durch die vielen Citate und den fortgehenden Kampf mit schiefen Ansichten der Faden der Untersuchung sich öfters ziemlich gelockert hat, so lag es nahe, die Abhandlung in zwei Theile abzutheilen, in einen exegetischen und einen kritischen.

Erpfingen bei Reutlingen, den 20. Oktober 1864.

Der Verfasser.

I.

Exegetischer Theil.

I.

Indem ich es unternehme, zur Lösung der Frage über den Knecht Jehova's im zweiten Theile des Jesaia einen Beitrag zu geben, schicke ich nur einige allgemeine Sätze über die Prophetie und ihre Auffassung voraus.

Die allgemeine Form, die Gründung und Entwicklung des israelitischen Volkslebens ist die Theokratie, d. h. in Israel soll der geoffenbarte göttliche Wille ausschließlich die alle Verhältnisse beherrschende Macht sein, der leitende Geist, die lebendige Norm, die durch alle wechselnden Formen der Entfaltung als der rothe Faden sich hindurchzieht. Das charakteristische Gepräge, welches dieses Volk an sich trägt, ist der Gottesdienst.

Wie an die Gründung der Theokratie der Ursprung der Prophetie sich knüpft, so ist die bestehende Theokratie Schauplatz und Ziel aller prophetischen Wirksamkeit. Es handelt sich um das Reich Gottes in seiner zeitlich gegenwärtigen Entwicklung — das Volk Israel, wie es leibt und lebt — wie in seiner der Zukunft anheimgegebenen Vollendung — der Zweck, welchen Gott durch dieses Volk realisiren will: die Herstellung eines Volks Gottes aus allen Völkern, das Heil der ganzen Welt.

Der israelitische Gottesstaat besteht auf dem ein- für allemal fixirten Reichsgrundgesetze mit dem darauf gebauten Bundesvertrage, wodurch eine göttliche Lebensordnung gestiftet ist. In demselben sind aber nicht bloß die gottgewollten Pflichten dem Volke vorgehalten, an welche es sich in der Gegenwart in allen seinen Lebensverhältnissen zu halten hat, sondern es werden durch dasselbe auch die göttlichen Führungen des Volks in ihrer successiv fortschreitenden Entfaltung mit ihren Heilsabsichten bis zum Endziele geoffenbart. Die ganze israelitische Geschichte ist so angelegt und

fortgeführt, daß das Volk im lebendigen Bewußtsein nicht nur der Zugehörigkeit zu Gott, sondern auch der ganz besondern Absicht, welche Gott mit ihm hat, erhalten bleibe — daß es erzogen werde zum Bewußtsein seines Berufs als Träger der göttlichen Heils-Entwicklung, als Organ zur Aufrichtung des göttlichen Reichs Dienste zu leisten. Eben damit ist gegeben, daß das auserwählte Volk in allen seinen Institutionen eine ganz eigenthümliche Zukunft schon typisch präformirt in sich trägt.

Die Prophetie nun hat die Aufgabe, von der Grundlage der göttlichen Offenbarung aus, theils wie sie ein- für allemal im Gesetzesbunde fixirt ist, theils wie sie dem einzelnen Seher durch fortgehende lebendige Selbstbezeugung Jehova's als des Königs seines Volks immer wieder neu zukommt, dieses Bewußtsein im Volke stets wach zu erhalten, indem sie auf der einen Seite immer wieder zurückweist in die Vergangenheit, in deren Licht sie die Gegenwart beurtheilt, — die göttliche Erwählung des Volks —, auf der andern Seite aber von der engen Gegenwart hinausschaut und hinausschauen lehrt auf die Weite und Großartigkeit der Zukunft, indem sie, von demselben Geiste wie die ganze Theokratie getragen, das Aeußerliche der Geschichte immer wieder auf ihren innern Grund, auf die göttlichen Absichten zurückführt, und die einzelnen Thaten der Geschichte kennen lehrt als Thaten Gottes im Lichte der göttlichen Rathschlüsse. Die Prophetie hat die Aufgabe, eben nach Maßgabe und gleichsam in dem Rahmen der gegenwärtigen Verhältnisse und der zeitgeschichtlichen Bedingungen den vorbildenden Zusammenhang der Jetztzeit mit der Zukunft immer mehr in's Licht zu setzen und auszubilden, in der jedesmaligen menschlich und irdisch geordneten Umgebung die Gedanken und Ordnungen Gottes zu erkennen und zur Erkenntniß zu bringen. Abgelöst von der Vergangenheit und Gegenwart, kann die Prophetie solches nicht thun, weil ja nur aus dem positiv Alttestamentlichen und innerhalb desselben das Neue kommen sollte.

Daraus ergibt sich für die Auslegung des prophetischen Worts als Hauptgrundsatz: Alles prophetische Wort ist seinem Wesen nach weissagend, d. h. weder bloß äußerliche Geschichtserzählung — sie

eilt vielmehr der Geschichte voraus und bahnt ihr den Weg — noch Lehrentwicklung. Wie die Weissagung auf der Wahrheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Reichsordnung ruht, so ist ihr Gegenstand Sein und Werden des göttlichen Reiches im Ganzen wie in den einzelnen Momenten. Eben in der göttlichen Reichsordnung aber liegt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nach Grund und Ziel zusammengefaßt zu Einem Ganzen, welches nach den Gesetzen des göttlichen Offenbarungsplanes fortschreitet. Dieses Eine in seiner stetigen Entwicklung durch alle Wechsel des Zeitverlaufes faßt der Prophet zusammen in die Einheit seines Anfangs und seines Endes. Das Ende aber aller Weissagung, der, in welchem „alle Strahlen der Weissagung sich concentriren, ist eine für Israel sowohl als für alle Volksgeschlechter das Heil vermittelnde Individualität", die schon in den Grundbestimmungen der Gestaltung des Reiches Gottes in Israel vorgebildet, in der Prophetie bis zur bestimmten Christusgestalt ausgebildet wird, welche aber nicht abgelöst vom Volke Gottes betrachtet werden darf, sondern eben die ganze Organisation des Volkes in seinem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklungsprozesse concentrirt in einer „Persönlichkeit, welche das vollendete Charakterbild des israelitischen Volkslebens ist", d. h. in welchem alles das realisirt ist, was Israel nach seiner Bestimmung hätte werden sollen — ein עבריהוה. In ihm läuft „die ganze innerhalb des theokratischen Gesichtskreises bereits entwickelte Wirklichkeit und alle noch unerfüllte Hoffnung und Bestimmung im Bilde des Einen als ihrem Mittel- und Höhepunkte zusammen."*) In dieser Persönlichkeit gewinnt Israel die concrete Anschauung seiner Bestimmung. Sie ist das Urbild des Volks, der עבריהוה, welcher einerseits in realem Zusammenhang mit dem Volke steht, objektiv mit ihm verbunden, anderseits in realem Zusammenhang mit Gott, und in ihm kommt das Ziel aller Offenbarung, eine rein durch das göttliche Gesetz bedingte Lebensbestimmtheit zu Stande.

Aber da das Abbild dem Urbilde nicht entspricht, entsteht ein

*) Becks christl. Lehrwissenschaft p. 362.

Conflikt, der aber nur zur Vollendung des göttlichen Rathschlusses dient. Denn aus der Differenz des persönlichen עבד von dem עבד dem Volke und aus dessen Identität mit demselben ergibt sich die Möglichkeit sowohl als die Wirklichkeit der Idee des stellvertretenden Leidens des Knechtes Jehova's, welche den Höhepunkt der prophetischen Anschauung bildet.

Diese Idee aber, dieses Charakterbild des Knechtes Jehova's, welche schließlich zusammentrifft mit dem Ideale der Alttestamentlichen Theologie, der Messiasidee, erscheint in den prophetischen Stellen nicht wie ein fertiges Ganzes, wie ein in sich abgeschlossenes Lehrstück, sondern überall ist Entfaltung, Entwicklung, Erweiterung, Verklärung. Sie schreitet wie die Alttestamentliche Theokratie selbst innerhalb des Erfahrungsgebietes der Propheten immer weiter vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Einzelnen zum Ganzen, vom Vielfachen zum Einfachen, das Ende der göttlichen Oekonomie, die Erscheinung des Heils auf Erden, immer schärfer in's Auge fassend, alle Verhältnisse verdichtend in dem Einen, in dessen Person alle Verheißungen Ja und Amen geworden sind.

Die prophetische Anschauung steigt stufenweise gleichsam von der einen weiten Raum umfassenden Grundmauer eines Domes hinan bis zu der in schwindelnder Höhe ragenden Spitze, auf welcher das Kreuz aufgepflanzt ist; und je näher sie der Spitze kommt, desto deutlicher erscheinen ihr die Umrisse des darauf gepflanzten Kreuzes; und oben auf der Spitze angekommen, ruht sie aus, denn sie hat erreicht, was sie wünschte, als sie die ersten Treppen des Tempelthurmes erstieg. Diese drei Stufen sind: das Volk in seiner empirischen Erscheinung — das wirklich Geschichtliche; das Volk nach seiner Idee, das seiner göttlichen Berufung treue — das Typische; eins mit dem in seiner empirischen Erscheinung und doch wieder von ihm verschieden schon hindeutend auf die ideale Persönlichkeit, die bestimmt hervortritt in großartigem Umrisse — das offenbar Messianische, denn der Messias ist die persönliche Wahrheit und Wirklichkeit Israels.

Diese labyrinthischen Verschlingungen von wirklich Geschichtlichem, Typischem und Offenbarmessianischem mit ihrem einfachen

und mehrfachen Sinne sind ein wesentliches Moment der heiligen Gesichte, zeigen sich aber bei keinem prophetischen Stücke großartiger, als beim vorliegenden; deßhalb war dasselbe von jeher eine Crux der Interpreten und trotz der Wolke von Zeugen und Erklärern, welche wir über dieses so hochwichtige Stück haben, wäre es doch Anmaßung, glauben zu wollen, alles genau unterscheiden und entscheiden zu können.

Genaueres über die Auffassung und das Verständniß der Prophetie im zweiten Theile.

Wir beginnen mit

Kap. 41, 8—10.

V. 8. Doch du Israel, mein Knecht! Jakob, den ich erwählt habe!

V. 9. Same Abraham's meines Liebhabers, den Ich ergriffen habe von den Enden der Erde und von ihren Grenzen habe Ich dich gerufen und sprach zu dir: mein Knecht bist du, Ich habe dich erwählet und dich nicht verworfen.

V. 10. Fürchte dich nicht, denn mit dir bin Ich; blicke nicht ängstlich um, denn Ich bin dein Gott! ich stärke dich, ja Ich helfe dir, ja Ich halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit.

Kap. 40, welches mit dem historischen Abschnitte Kap. 36—39 insofern im Zusammenhang steht, als Jesaias gegen Hiskias, nachdem die von den Assyriern drohende Gefahr glücklich abgewendet war, ein neues Strafgericht, nemlich die Abführung Juda's nach Babel aussprach (Kap. 39, 6. 7.), beginnt mit dem Rufe des Versöhnungs- und Wiederbringungstrostes, welcher den Grundcharakter des ganzen Abschnittes bildet. Was aber gewährt solchen Trost? Das, daß Jehova mit seiner Hilfe kommt als ein gewaltiger Retter, auf dessen Hilfe man sich allweg verlassen darf, weil er als der Allmächtige und Allweise über alles Creatürliche erhaben ist. Diese Hilfe kommt zunächst, indem Jehova einen Helden aus Osten, einen Besieger der Völker, erweckt, so daß die heidnischen Völker die Nichtigkeit ihrer Götzen mit Schrecken erfahren, aber Israels Erlösung sich anbahnt, weßhalb es ohne Furcht der Zukunft entgegengehen kann, da es sich verlassen darf auf seine schon in der

Vorzeit ihm in seinen Vätern gewordene Berufung und Erwählung, die ihn nicht gereuet, weil noch sein Bund feste steht.

Doch du bildet einen Gegensatz gegen die vorhergehenden Worte, welche an die Völker gerichtet waren. Die prophetische Rede richtet sich nun speziell an das israelitische Volk.

Israel, sehen wir auf die Bedeutung des Namens, so werden wir auf Genesis K. 32 gewiesen; Gottteskämpfer heißt das Volk in Hinsicht auf seinen geistlichen Beruf, es ist dies gleichsam sein prophetischer, also noch nicht erfüllter Name; denn schon nach den patriarchalischen Verkündigungen ist Israels Weltstellung die, daß es zum Segensspender für die sündige Welt, die Gott ihre eigenen Wege gehen läßt, berufen ist. Aber Israel hat diese seine eigenthümliche Stellung zur Weltgeschichte nicht durch sich selbst und vermöge seines natürlichen Daseins erhalten, sondern es ist göttlich berufen und ausgerüstet mit besonderen geistigen Gaben und Vorzügen nicht nur, sondern erfreut sich auch der fortgehenden Erziehung und Leitung Jehova's, weil er mit ihm in ein Bundesverhältniß getreten ist, und die höchste Idee, wodurch dieses Verhältniß ausgedrückt ist, concentrirt sich in der Bezeichnung des Volkes als erstgebornem Sohne Gottes **Exod.** 4, 22. Hos. 11, 1., wornach es zum königlich priesterlichen Volke erhoben wird **Exod.** 19, 5. 6. — Dies geschah durch einen Akt der göttlichen Gnade, wodurch Jehova das Volk als sein Volk, als sein Eigenthum vor allen andern Völkern aufnimmt. Vergl. viele Stellen in den Propheten und in den Psalmen. Jes. 40, 1.: עַמִּי in welchem Worte auch schon Trost und Verheißung eingeschlossen ist auf Grund der ersten Berufung; denn wenn Jehova sagt: „mein Volk", so hat auch das Volk das Recht, zu sagen: „mein Gott". Dieser Gottesgemeinschaft aber muß sich das Volk bewußt werden, was nur durch ein Factum, das tief in die Geschicke und Geschichte des Volkes eingreift, geschehen kann — die Herausführung aus Aegypten, dem Lande der Knechtschaft. In dieser rettenden That soll Israel so sehr das Unterpfand für sein Heil erkennen, daß alle Propheten in ihren Rügen an's Volk ob seiner Untreue, wie in

ihren Hinweisungen auf Gottes Treue auf diese Thatsache hinweisen. Vergl. z. B. Ezech. 20, 5. u. a. St.

Mein Knecht. Wie kommt aber Israel zu diesem Epitheton? Man verfehlt den richtigen Weg, wenn man wie Hitzig*) von ἀβδασμοτος = Verehrer der Astarte, Abdallah = Verehrer des Allah, ausgeht, um den Begriff zu entwickeln, und viel zu wenig, ja nichts ist ausgesagt, wenn man das israelitische Volk so benannt sein läßt, weil Jehova sein Nationalgott sei im Gegensatz zu andern Nationen, den Dienern des Baal, Moloch u. s. f. Vielmehr ist der einzige richtige Weg, die Stellen der Schrift selbst zur Erklärung zu nehmen. Im Segen Jakobs Genes. 49. erscheint Juda als Herrscher und Richter, aber eben nur unter der Bedingung, daß er vorher dienen gelernt habe, und zwar dem einzig wahren Gott, Jehova, und gerade im Gegensatz zur Knechtschaft in Aegypten soll Israel, statt Menschen und dazu Heiden zu dienen, ganz Jehova dienen; es soll ein Priestervolk sein; so erklärt es Jerem. 30, 9.: nicht mehr einem Fremden sollen sie dienen, sondern dem Herrn ihrem Gott. In vielen Stellen des Alten Testaments (woher auch die Apostel im Neuen Testamente sich δουλοι nennen) findet sich der Ausdruck „Knecht Gottes" als Ehrenname besonders ausgezeichneten Verhältnisses des Menschen zu GOtt und speziell bekommen diesen Namen solche Personen, welche in den Entwicklungsmomenten der Theokratie mitwirkend auftreten: Moses, der in der Schule des Glaubens und der Selbstverläugnung vorbereitete — der Eigenwille und der fleischlich selbstische Eifer, mit welchem er versucht hatte, Rächer und Retter seines Volkes zu werden, wird durch eine 40jährige Prüfungszeit gebrochen — von dem Gott der Väter, dessen wunderbare Führung schon in frühester Kindheit auf eine höhere Bestimmung hinwies, in eigenthümlich bestimmter Jehovaoffenbarung erwählte, mit vollem Geistesmaße ausgerüstete und mit besonderer Kraft als Werkzeug der im Liebesplane Jehova's beschlossenen Erlösungsgroßthat begabte, zum Mittler des

*) In seinem Commentar zu Jesaia.

Bundes bestimmte, zum Verwalter des göttlichen Gesetzeshaushaltes Gesetzte — ein Knecht Jehova's (Ps. 105, 26.).

Im beständigen Verkehre mit Jehova als das unerreichte Vorbild der sein Werk weiterbildenden Propheten, geduldig in all den Mühsalen, die sein Dienst ihm auferlegte, immer neue Kraft schöpfend aus den tröstlichen Verheißungen, deren er gewürdigt wurde, im Glauben eifernd um die Ehre seines und des Volkes Gott, in der gewissen Hoffnung, daß der Unveränderliche, Heilige, alle seine Gnadenabsichten mit seinem Volke ausführen werde, blickt er hinaus auf die gewisse Vollendung der Theokratie, deren Träger er geworden, erfreut sich des Zeugnisses beständiger Treue und bleibt mitten unter fortgehenden Versuchungen im Kampfe mit fortgesetzten Ausbrüchen des Unglaubens und des Ungehorsams von Seiten seines Volks im Gehorsam. In ihm war alles vereinigt, was später Könige, Priester und Propheten von göttlicher Macht und göttlichem Geiste hatten — daher er als Vorbild des ewigen Mittlers mit dem dreifachen Amte dasteht, dessen Würde ebenfalls unter diesem Namen verhüllt wird, der, als Sohn im innigsten und großartigsten Liebesverhältnisse zum Vater, als die Zeit erfüllet war, in Knechtsgestalt erschien.

Genes. 32, 10. nennt sich Jakob im Gebete Gottes Knecht und Deutr. 9, 27. erinnert Mose im Gebete, wo er um Aufhebung der Vertilgungsstrafe bittet, den Herrn an seine Knechte, die Patriarchen. Sie haben in Folge göttlicher Berufung das Weltleben verlassen und haben Gott gedient, erkoren zu Trägern wie der göttlichen Offenbarung, so der göttlichen Verheißungen. Sie haben gegenüber der erwählenden Gnade des Bundesgottes Glauben gehalten und damit ihre auf eigene Macht und eigenen Rechtsanspruch verzichtende, in das jedesmalige Offenbarungszeugniß in einfältiger Demuth und im vollen Vertrauen eingehende Hingabe an Gott bezeuget. In diesem Gehorsam des Glaubens, der alle Prüfungen siegreich besteht, sind dieselben Knechte Jehova's und ihr Dienst, ihre gesammte Lebensordnung besteht im Wandel nach und in dem Angesichte Got-

tes, der sich zu ihnen bekennt als Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. Als Knechte Gottes sind sie Spiegel der Selbstbeschauung für die zukünftigen Geschlechter in Israel nicht nur, sondern weiter hinaus auch für das geistliche Israel, Gal. 3. Röm. 9. Als Knecht Gottes ist Abraham geworden Stammvater der Gläubigen und Vorbild der wahren Gerechtigkeit, und weil sein Herz treu vor Gott erfunden wurde, war seinem sehnsüchtigen Blicke vergönnt, den Tag der Erfüllung aller Verheißungen im Geiste zu sehen.

Auch David heißt Knecht Jehova's (Ps. 18, 1. 26, 1. 132, 10. 144, 10. cfr. 2 Sam. 7.), denn er ist sein Erkorener, aus der Niedrigkeit zu dessen Dienst erhobener Liebling, der Stellvertreter der Souveränität Jehova's über sein Volk, als Muster eines Königs in seiner Person, die Verklärung des irdischen Königthums durch das theokratische Prinzip darstellend, geprüft und bewährt in der Leidensschule, die er in Gotteskraft durchkämpft, groß in seiner demüthigen Gottesliebe und mächtig in seinem alles überwindenden Gottvertrauen. Mit dem göttlichen Zeugniß, daß er ein Mann nach dem Herzen Gottes sei, der den göttlichen Willen in Allem gethan, steht er vor uns als ein Glaubenshelb wie die Patriarchen, die Knechte Jehova's früherer Zeit. Wie sein Blick hinaus reicht auf das Wesen und die Schicksale dessen, in welchem die Davidsgnaden beständig geworden sind, der in seiner Person nicht abbildlich, sondern urbildlich das Priester-, Propheten- und Königthum vereinigt, so erscheint in der Prophetie das Andenken an seine Persönlichkeit in die Hoffnung auf den Davidischen Sprößling und dessen ewiges Königreich verklärt.

Job 4, 18. steht der Ausdruck von Engeln als Geistern in göttlicher Dienstthätigkeit, welche bei Gründung der Theokratie wie in den bedeutenden Momenten ihrer Geschichte mitwirken. Hiob selbst heißt im Munde Jehova's so — er ist insofern ein Werkzeug in der Hand Gottes, als er ein Beispiel geprüfter und ein Urbild der durch Prüfung zu Gottes Ehre geläuterter und bewährter Frömmigkeit ist, die sich eigener Gerechtigkeit in der Schule

der Demüthigung gänzlich begeben und sich ganz dem göttlichen Willen und dessen Absichten zur Verfügung stellte. Deßhalb erscheint er Hes. 14, 14. 20. neben Noah und Daniel als Muster menschlicher Gerechtigkeit.

Die Propheten heißen Knechte Jehova's als Vermittler der göttlichen Offenbarungsrathschlüsse, d. h. als mitwirkende Diener zum Aufbau der Theokratie, cfr. Jer. 7, 25. Am. 3, 7.: Denn der Herr thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten, seinen Knechten. Jer. 1, 5. ff.: ich kannte dich, sondere dich aus, stelle dich auf, bei dir bin ich — meine Worte in deinen Mund.

In den Psalmen heißen die frommen, bundestreuen Israeliten so, weil sie, unter Gottes Willen sich fügend, ihm gläubig vertrauend, seinen Wegen nachgehend, nicht sich, sondern ihm dienend zu seiner Verherrlichung beitragen — Werkzeuge seiner Absichten sind.

Zu bemerken ist wohl noch, daß der עבד mit einem andern Gottesnamen als mit יהוה nicht vorkommt. Es liegt nemlich in diesem Namen, dessen religiöse Erkenntniß und Gebrauch nur Israel zukommt, besonders ausgeprägt das vertraute Bundesverhältniß Gottes Ps. 25, 14. rückwärts und vorwärts: „**includens et recapitulationem revelationum et promissionum Dei quae patribus obtigerant, et declarationem rei jam exhibendae.**“ *) Es ist der Väter Gott von Alters her, der sich zu seinem Volke herabgelassen in erbarmender, und für dessen Feinde in strafender Gerechtigkeit, der auf Grundlage heiliger Gesetzesinstitutionen und segnender Verheißungen sich ein Reich bereitet, um seine Heilsabsichten zu vollführen, der in Treue und Wahrhaftigkeit sich einen ewigen Namen gemacht für alle Geschlechter und alle Zeiten.

Nebukadnezar, der unbewußt ein Werkzeug in der Hand Gottes ist, womit er Heilsabsichten an seinem Volke ausführt, kann diesen Namen nur ausnahmsweise haben; er hat ihn nur, weil er in Beziehung zum Bundesvolke tritt, dessen Herr Jehova heißt.

---

*) **Bengel, Gnomon Apocal. I. 8. §. XXVIII.**

Cyrus, ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Befreiung seines Volkes, welche mit den göttlichen Reichsabsichten in genauem Zusammenhange steht, hat diesen Namen nicht. Nicht nur werden die Völker in Folge seiner alle Hindernisse darniederwerfenden Sieghaftigkeit, durch welche die Heidenvölker fallen, um Israels Erlösung zu ermöglichen, die Macht Jehova's, dessen Gesalbter er ist, erkennen, sondern er selbst gibt Jehova's Namen die Ehre, aber als Träger der Gottesherrschaft in Israel erscheint er nie.

In „Knecht Jehova's" liegt nicht nur der Begriff der geforderten Zugehörigkeit an Jehova und des treuen Anschließens an ihn und Haltens an ihm, sondern auch der des demüthigen Gehorsams, des Vollziehens des göttlichen Willens mit Hingabe und Aufopferung des eigenen Willens — dies aber nicht nur im Allgemeinen, sonst hießen alle Frommen im Alten Bunde so, sondern insbesondere des Eingehens in die Absichten Gottes, des dienenden Mitwirkens bei seinen Reichsoffenbarungsabsichten und dessen factischen Aeußerungen. Im höchsten Sinne, in des Wortes großartigster Bedeutung, kommt diese Benennung Christo zu, dem *υἱῷ θεῦ*, als dem höchsten, ja einzigen Vollzieher der göttlichen Offenbarungsrathschlüsse, auf welchen alle Knechte Jehova's im Alten Bunde nur vorbildlich hinweisen. Denn er ist „das Person gewordene Gehorsams-Verhalten zu Gott" in Israel, in der Menschheit, der vollkommen heilige Knecht, was für den Alten und Neuen Bund höchste Würde bleibt. Ist dies der Begriff des Knechtes Jehova's, so darf es uns nicht wundern, wenn der Prophet das Volk so nennt, denn es liegt in Wahrheit **implicite** alles in diesem Namen, was Israel ist, sein kann und sein soll, denn Jehova hat es erwählt für seine Zwecke und Absichten, deßhalb hat er einen Bund mit ihm gemacht, in welchem alle Völkergeschlechter ihren Segen finden. Israel ist ja in Wahrheit das Gefäß für die Heilsabsichten Gottes auf die ganze Welt hin geworden — die *σωτηρια ἐκ των Ἰουδαιων* — der engste Particularismus mit der Auswahl eines **einzigen**, mit welchem die Geschichte des Alten Bundes beginnt, stellt im Samen des Erwählten, im israelitischen Volke, den großartigsten Universalismus, das Heil aller Völker in

Aussicht. Aber auf Seiten des Volkes steht die Verpflichtung, diesen Bund zu wahren, die Heilsabsichten an sich erfüllen zu lassen durch die Bewahrung des anvertrauten Dienstes, und dadurch erst im Dienste Jehova's auf die folgenden Geschlechter zu wirken — kurz: Israel ist der Knecht Jehova's als theokratisches Volk rückwärts gesehen in Bezug auf seine Vergangenheit — seine Erwählung — und vorwärts gesehen in Beziehung auf seine Zukunft — seine Bestimmung.

Uebrigens hebt derselbe Prophet, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung sehen werden, auf's kräftigste auch hervor, wie weit das Volk von dieser seiner Bestimmung entfernt sei, und er verbirgt es dem Volke nicht, daß es die Sünde sei, welche zwischen ihm und dem Heiligen die Scheidung bewirkt habe. Hier aber, wo es sich mehr um Trost, als um Ermahnung handelt, obgleich auch diese im Deuterojesaia nicht ausgeschlossen ist, ist es ganz natürlich, daß der Prophet mehr auf das Eine Merkmal im Begriffe Gewicht legt, nämlich auf das erwählende, ergreifende, berufende, stärkende, helfende, als auf das zweite. Nur 42, 19. wird auch der Stand des Dienstes, welchen Israel seinem Herrn zu leisten hat, hervorgehoben. Es steht also der Ausdruck „Knecht Jehova's" in dieser liebevoll tröstenden Anrede nicht sowohl das subjective Moment des Gehorsams hervorhebend, als vielmehr eine Ehre, eine Würde, ein Privilegium, welches Israel vor den Völkern hat, bezeichnend, vermöge dessen sich das Volk des mächtigen Jehovaschutzes zu erfreuen hat, auch wenn das Gericht über die Völker hereinbricht; denn was für die Heiden Gericht ist, ist für das Volk Gottes Gerechtigkeit. (Vergl. צדקי am Schlusse unseres Abschnitts.)

Was die Ausdrucksweise selbst betrifft, so faßt der Prophet das Volk ein concret allgemeines als concret einzelnes, was in bildlicher Redeweise nicht auffallen kann, da schon auch das ganze Volk mit einem Personnamen Israel genannt wird. Nicht nur bei den Propheten kommen solche Personificationen vor, spricht doch auch Hos. 11, 1. 3. und 2, 5. 7, 9. von der Kindheit und dem Greisenalter des Volkes, wie auch Jes. 1, 4. 6.: „ha! das sün-

dige Volk — von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts Heiles an ihm", und V. 8.: „übrig ist noch die Tochter Zion wie eine Hütte im Weinberg" Vergl. noch 17, 4. 10, 16.; sogar in der hebräischen Geschichtserzählung kommen solche Personificationen vor, z. B. 1 Sam. 15, 6. Judic. 11, 17. u. s. f. So besehen hat der Ausdruck gar nichts Befremdendes, besonders da auch Jerem. 30, 10. eben denselben hat, und zwar in eben demselben Zusammenhang — „doch du fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob," spricht Jehova, „und verzage nicht, Israel: denn siehe, ich helfe dir aus der Ferne und deinem Samen aus dem Lande ihrer Gefangenschaft, daß Jakob heimkehre und ruhe." Der Zusammenhang ist auffallend ähnlich, denn eben Kap. 30—33. bei Jeremia geben auch göttliche Tröstungen über die Zukunft des Volkes. Auch dort schließt sich die Verheißung von der Wiederherstellung des Volkes als des göttlichen Bundesvolkes zunächst an die Verheißung der Rückkehr aus dem Exile, wie in unserem 41. Kap., wo Hilfe kommt von einem vom Herrn erweckten Retter. Auch hier erscheinen die Völker vor Angst in Kindsnöthen, aber Israel kann getrost erwarten, was da kommt. Die Untersuchung, inwiefern Jeremia unsern Propheten hier benützt habe, wie Hengstenberg*) meint, gehört nicht hieher. Thatsache ist, daß auch hier derselbe Ausdruck עבד gebraucht ist, und zwar als Collektivum vom ganzen Volke, nicht von einem Individuum; ebenso ist das Wort gebraucht in gleichlautenden Trostweissagungen: Jer. 46, 27., wo ebenfalls emphatisch begonnen ist: doch du ꝛc. und sofort in demselben Gedankengange fortgeschritten wird. Noch einmal in einer trostreichen Verheißung erscheint derselbe Ausdruck Hesek. 37, 25.: „sie sollen besitzen das Land, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben habe." — Jakob. Wenn beide Namen Israel und Jakob beisammen stehen, so sollte das עבד nur bei Israel stehen, denn eben dadurch, daß Jakob berufen ist, ist er in Israel, nachdem er seine Probe abgelegt, zum brauchbaren עבד geworden. So heißt das Volk in Bezug auf seine Abstammung. Jakob be-

*) in der Christologie des Alten Bundes (messianische Weissagungen).

rief Gott, nachdem er lange mit Fleisch und Blut und den Widerwärtigkeiten des Lebens gekämpft hatte — und dann war seine Seele genesen. Für das Volk steht der Name auch Jes. 14, 1.: „denn der Herr wird sich über Jakob erbarmen und Israel noch weiter erwählen"; Exod. 19, 3.: „Haus Jakob — Kinder Israel", und Numer. 24, 5. in Bileams Spruch: „wie fein sind deine Hütten Jakob und deine Wohnungen Israel." Nicht bloß parallele Wiederholung haben wir hier; denn versetzen wir uns in die Gegenwart des Propheten, so bestanden zwei getrennte Reiche; eine Trennung, die nicht sein sollte, so wenig als Jakob und Israel zwei verschiedene Personen sind, und doch sind sie bei der Gleichheit so verschieden. Vergl. Hesek. 39, 25. Micha 1, 5., wo das Haus Israel mit dem Reiche Juda correspondirt, und sich in Jerusalem concentrirt, und Jakob concentrirt sich in Samaria, welches gewöhnlich als Israel bezeichnet wird. Warum dieser Unterschied? Israel ist Name des gemeinschaftlichen Stammvaters Jakob bei und nach seiner theokratischen Weihe. Jakob ist Name vor derselben. Jakob heißt also das Zehnstämmereich, sofern dieses aus der theokratischen Bundesweihe herausgetreten war: es waren nur noch τεκνα της σαρκος, leibliche Nachkommen Jakobs. Juda dagegen behält den theokratischen Nationalnamen: Haus Israel, sofern es von der theokratischen Grundlage des Jehovadienstes nicht ganz sich lossagt, das theokratische Nationalheiligthum noch unter sich hat. Vergl. Hos. 12, 1. f. Jesaias selbst gebraucht „Haus Israel" im Parallelismus mit Juda und statt desselben 1, 3. 4, 2. 5, 7.; anderseits heißt auch das Zehnstämmereich im Gegensatz von Juda — Jakob Jes. 17, 4. 3. Hos. 12, 3., und zwar mit Anspielung auf den Erzvater (V. 4. und V. 13.). Die Composition „Knecht Jakob" Jes. 44, 2. und der oben angeführten Stelle von Jeremia ist eine Ausnahme. 3 Mos. 25, 42. heißt das gesammte Volk Knechte Jehova's, weßhalb sie nicht leibeigene Menschenknechte seyn dürfen.

Vitringa*): Unter Israel und Jakob verstehe der Prophet

*) im Commentar zu Jesaia.

die Juden, welche die wahre Kirche ausmachen, nicht nur dem Geiste nach, sondern auch κατα σαρκα, **Jacobo satos.** Auch wenn man die Stelle direct auf die bekümmerte Kirche der ersten Zeit beziehe, seien hierunter zunächst die Juden selbst zu verstehen, welche im Glauben an Jehova stehen.

Den ich erwählet habe. Was durch das Epitheton „Knecht" eigentlich schon ausgesagt ist, wird noch besonders hervorgehoben. Der Ausdruck weist zurück auf Deut. 7, 7.: „nicht hat Euch der Herr erwählet, weil ihr mehr als die übrigen Völker — sondern weil er Euch geliebet."

Same Abrahams meines Liebhabers, weist hin auf den Grund der Erwählung, denn nur in Abraham ist Jakob — Israel erwählet zum Knechte. Vergl. Jes. 51, 1. ff., wo das Volk aufgefordert wird, hinzuschauen auf den Fels, aus dem sie ausgehauen, auf Abraham — „denn als den einzigen berief ich ihn und segnete ihn und mehrete ihn". Es wird aber jedes Zwangsverhältniß, welches sich an den Begriff „Knecht" anhängen könnte, sogleich abgewiesen durch die Anführung der in Abraham als der Wurzel hervortretenden, liebreich glaubensvollen, unbedingt freiwillig geübten Gehorsamshingabe an Jehova. Was in so vielen Stellen des Alten Testaments, wo die Frommen sich auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs berufen, von menschlicher Seite aus an Jehova geredet wird, um ihn an seine Verheißungen zu erinnern, das spricht hier Jehova selbst, indem er dem Volke damit Trost zuspricht, daß er ihm sagen läßt, wie er die den Vätern gegebene Verheißung nicht vergessen habe, vielmehr selbst darauf sein Erbarmen auch für die Nachkommen gründe.

אהבי ist nicht passend übersetzt mit „Geliebter", sondern aktivisch „Liebhaber", oder wie im Neuen Testamente Jakobi 2, 23. „Freund". Was die Sache selbst betrifft, so geht die passive und aktive Bedeutung insofern in einander über — und Vitringa „אהב enthalte die **reciproca amantis** und **amati**" hat sachlich ganz recht — als immer Gott zuerst liebt, was sich in der Führung Abrahams so deutlich ausspricht, und dann erst des Menschen Lieben beginnt. Um seiner Liebe willen hat Jehova dessen

Nachkommenschaft zu seinem Knechte erwählt unter der Bedingung, daß sie ihm auch dienen mit derselben aufrichtigen Liebe und Treue, wie er. Vergl. Genes. 18, 17. ff.

Den ich ergriff, bezieht sich auf das Volk und seine ihm so oft theils als Mahnung zur Treue, theils als Trost in betrübter Lage vorgehaltene Ausführung aus dem Diensthause des an der Grenze der alten Welt gelegenen Aegyptens — dem Wortlaute nach nicht auf Ur in Chaldäa, woher der Stammvater kam, weil offenbar זרע Subject ist; dem Sinne nach geht beides in einander über: Stammvater und Volk. Es kann auch darin eine Beziehung auf Jes. 11, 11. und 14, 1. gefunden werden, wo von der Erlösung aus dem Exile die Rede ist, deren Typus wie Typus für jede Errettung in den Weissagungen immer die Erlösung aus Aegypten ist.

Und sprach zu dir: mein Knecht bist du. Zwar nicht dem Wortlaute, aber der Sache nach am Sinai bei der Schließung des Volksbundes, Exod. 19, 5. 6. Denn mit dem Ausdruck „Königreich von Priestern" ist gesagt, daß das Volk bestimmt sei zu besonderem Dienst, welcher das Heil auch für Andere vermittle. Hier schon ist die Bestimmung Israels gezeichnet als keine andere, denn die, die Erkenntniß und den Dienst Gottes auf Erden zu bewahren und zu verbreiten. Gut paraphrasirt Vitringa, wenn er sagt: **dixi primo Abrahamo inde Jacobo patri vestro postmodum vobis per omnes prophetas et ministros meos per omne tempus oeconomiae legalis, me vos singulari consilio gratiae elegisse, ut solus essetis in orbe terrarum populus, quem ad me verum deum excerta notitia et fide colendum destinaram et ex quo populo mihi tandem excitarem servum in emphasi sic dictum et a Vate nostro sapius dicendum qui omnem meam voluntatem perficeret.**

Ich habe dich erwählt und nicht verworfen. Hesek. 16, 4. ff. Damals nicht, als du ein verachtet Völklein in Aegypten warest, und jetzt nicht. Du bist also heute noch — und dies sei dein Trost — nicht verworfen. Hier ist kein poetischer Gegensatz, sondern auf dem zweiten Gliede ruht der Nachdruck. Folge-

rung daraus und Gegensatz zu V. 5—7., wo das Zagen der Völker beim Herannahen des Gerichts geschildert ist, wie sie noch im letzten Stadium der Hoffnung an ihre Götzen sich anklammern, — fürchte dich nicht.

Mit der Rechten meiner Gerechtigkeit, d. h. mit der Macht, mit welcher Jehova seine Gerechtigkeit an seinen Erwählten beweist. Vitringa: **dextera justitiae est, quae causam justam agit atque defendit, quaeque exsequitur decreta et sententias justitiae divinae.** Ps. 48, 11. צדק ist nicht, wie Hitzig*) will, äußere Gerechtigkeit, d. h. Wohlergehen, Heil, **salus**, auch nicht wie Knobel*) erklärt, „siegreich Heil schaffende Macht", sondern gerade Gerechtigkeit ist's, daß Jehova Israel stärkt, während er die Völker in's Gericht fallen läßt mit stillschweigender, sonst aber oft genug ausgesprochener Voraussetzung, daß Gerechtigkeit und Gericht zusammengehört, und daß, während Jehova den Völkern den Garaus macht, er Israel nur züchtigt mit Maß, **cfr.** Jerem. 30, 11. 46, 28. Nahum 1, 3. Eben auf der Gerechtigkeit Gottes ruht das Heil der Theokratie, **cfr.** 42, 21. „למען צדקו."

Resultat aus dieser Stelle, welche die Grundlage bildet für die Enuirung des Begriffs עבד, ist, daß Israel das Volk als Knecht Jehova's gefaßt wird. Das ist also die Grundanschauung, von welcher der Prophet ausgeht. Sie ruht in den bekannten Großthaten, mit welchen sich Jehova an seinem Volke verherrlicht, wie sie nicht nur im Mosaismus, sondern auch in den Psalmen und Propheten der verschiedensten Zeiten immer wieder Erwähnung finden: Israel, das zum Diener und Dienste Jehova's erkorene Volk, welches von der Vergangenheit die Berufung und Erwählung hat, in der Gegenwart nicht verworfen ist und deßhalb auch für die Zukunft Namen und Beruf an der Hand seines Gottes bewahren wird.

---

*) im Commentar zu Jesaia.

Kap. 42, 1—7.

V. 1. Siehe, mein Knecht, Ich halte ihn — mein Erwählter, Wohlgefallen hat an ihm meine Seele; Ich lege meinen Geist auf ihn; dem Rechte wird er bei den Völkern Geltung verschaffen.

V. 2. Er wird nicht schreien, er wird nicht lärmen, und nicht auf der Gasse wird er seine Stimme hören lassen.

V. 3. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den matten Docht wird er nicht auslöschen; nach der Wahrheit wird er Geltung verschaffen dem Recht.

V. 4. Er wird nicht ermatten und wird nicht geknickt werden, bis er gründet auf Erden das Recht und auf sein Gesetz werden harren die Eilande.

V. 5. So spricht Gott Jehova, der geschaffen hat den Himmel und ihn ausgespannt, der ausgedehnt die Erde und was auf ihr sproßt, der Odem gab dem Volk auf ihr und ihren Geist denen, die auf ihr wandeln.

V. 6. Ich, Jehova, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und werde dich fassen bei deiner Hand und werde dich bewahren und werde dich machen zum Volksbunde, zum Völkerlichte:

V. 7. Zu öffnen die blinden Augen, auszuführen aus dem Gefängnisse die Gebundenen, aus dem Kerkerhause die da sitzen in Finsterniß.

Das ganze Kapitel zerfällt in drei Abschnitte: V. 1—9. feierliche Proklamation Jehova's über das wahre Wesen seines Knechtes. Es ist der göttliche Schutz, das göttliche Wohlgefallen, der göttliche Geist, welcher ihn zur umfangreichsten Thätigkeit befähigt. V. 10—17. der Jubel des Volks und der Welt über die Heilswahrheit. V. 18—24. die Schilderung des Knechtes Gottes, wie er in Wirklichkeit, in der Gegenwart sich präsentirt, im Gegensatz zu V. 1—9., wo geschildert ist, was der Knecht seiner Bestimmung gemäß sein soll oder vielmehr werden wird in der Zukunft, wann die Weissagungen über ihn in Erfüllung gegangen sein werden. Denn vorher muß noch Strafgericht und Noth durchgemacht sein. Vitringa sagt über den Inhalt V. 1—9.: **pars paracletica demonstrat Messiam ut lucem mundi et doctorem gentium; V. 1: describuntur illustria attributa, V. 2. u. 3: institutionis modus, V. 4.: illius successus et effectus, V. 5—9.: fundamentum successus atque effectus hujusce institutionis, quod docetur esse consilium gratiae, ex quo Jesus ad magnum**

hoc opus vocatus est. Was den Zusammenhang mit dem Vorigen betrifft, so wird hier wie im vorigen Stücke unmittelbar vorher den Götzen und ihren Dienern das Urtheil gesprochen. Im Gegensatz zu ihnen führt Jehova seinen Knecht vor und gibt die Attribute desselben an, die ihn befähigen zur großartigen Wirksamkeit unter den Völkern: denn an die Stelle des Götzendienstes wird er dem Jehovadienste Anerkennung unter den Völkern verschaffen.

Ein Unterschied vom vorigen Stücke, oder besser gesagt ein Fortschritt der Gedanken gegenüber dem Inhalt des ersten Stückes zeigt sich auf den ersten Blick. Dort war der Knecht nur genannt, auf seine Vergangenheit hingewiesen und ihm deßhalb der Schutz Jehova's für Gegenwart und Zukunft verheißen, hier deutet der Herr gleichsam mit dem Finger auf ihn und gibt eine Definition über seinen Beruf für die Zukunft, aber dies mit Berufung auf die Ausrüstung, die Er selbst ihm zu seinem Berufe gegeben hat.

Siehe mein Knecht. Steudel*): **verum quis, quaesumus, arguat vatem, si acceptissimae imaginis praesagio tactus mediam in rem rapuerit, et quae menti obversantur, ut praesentia pinxerit ad adspicienda.** Der Knecht erscheint hier, und dies ist eine starke Hinweisung auf das erste Stück, als der Erwählte Jehova's; aber der Begriff erweitert sich und schon beginnt der Zank der Interpreten. Während alle zusammen im ersten Stücke unter demselben das Volk verstehen und friedlich bei einander wohnen, kommt jetzt das Wort der Trennung: laß mich links, gehe du rechts. Wir bleiben auf dem begonnenen Wege, so lange er gangbar ist.

Ich halte ihn weist ebenfalls zurück auf Kap. 41, 8—10., und zwar auf den Schluß, wo es heißt: ich halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit." Die alten Erklärer: **ad quem me applico, in quem incumbo,** ich halte mich an ihn. Calvin: **innitor** — was aber gegen den allgemeinen und besondern Zusammenhang ist. Der Sinn muß vielmehr sein: „er hält sich an mich"; denn Jehova erscheint im ganzen und einzelnen Zusammen-

*) in seinem Programm von 1826. **P. I. de Servo Jehovae.**

hang als der Allgenugsame, besonders gegenüber den Götzen, und schon in diesem ersten Verse erscheint ja der Knecht — und darin beruht seine Stärke — total abhängig von Jehova, wenn es heißt: Mein Erwählter — ich lege meinen Geist auf ihn, und V. 5. im Zusammenhang mit V. 6. beweist dies vollends zur Genüge: Jehova erwählt, beruft, rüstet aus, sendet. Luther besser: „den ich erhalte." Der Knecht thut nemlich seines Herrn Willen, und so lange er sich von Jehova abhängig fühlt und weiß, hält ihn auch sein Herr deßhalb. Hengstenberg: den ich unterstütze. Vitringa übersetzt zwar auch: **ad quem me applico**, verbessert dies aber in seiner Erklärung, wenn er sagt: dadurch sei auf der einen Seite die besonders sorgliche Liebe gemeint, mit welcher Jehova den Knecht an sich fessele, auf der andern wie der Knecht an Jehova sich anschließe und deßhalb ihn Jehova in Ausführung seines Dienstes unterstütze. Hahn*): ich werde halten an ihm, d h. ich werde ihn nicht loslassen, ihn nicht aufgeben als meinen Knecht, sondern ich werde ihn festhalten als solchen — was parallel wäre mit dem „nicht verwerfen" im ersten Stücke — trotz seiner gegenwärtigen Verkommenheit und Unwürdigkeit. Steudel**): „den ich ergreife", was aber zu schwach ist, da dieses Prädikat schon vorher ausgesagt ist. Umbreit***) und Hitzig: „ich stütze ihn". Ewald†): den ich festhalte. Knobel††): Jehova hält an ihm, d. h. er läßt ihn nicht untergehen, sondern erhält ihn aufrecht, da er ihn zu einer wichtigen Sendung ausersehen hat. Sinn richtig, Uebersetzung gesucht. Daß die Bestimmung Israels ist, auf die Völker einzuwirken, ist schon aus dem Epitheton „Knecht" klar, und entspricht der ganzen Anschauungs-

*) im Commentar zu Jesaia, begonnen von Drechsler, fortges. von Hahn und Delitzsch.

**) Theologie des alten Bundes, ed. Oehler. p. 384.

***) in der Monographie „über den Knecht Gottes" und im Commentar zu Jesaia.

†) in den poet. BB. des A. B. Comm. zu Jesaia (dem großen Unbekannten).

††) im Commentar zu Jesaia.

weise des Alten Bundes. Wie dies geschehen soll, werden wir in der Spezialexegese alsbald finden. Es ist somit bis dahin durchaus kein Grund vorhanden, **ex abrupto** unter dem עבד etwas Anderes zu verstehen, als was wir als Resultat des ersten Stückes gefunden haben, und Stier*) legt eben nicht aus, wenn er schon in diesen Worten, die für sich betrachtet von jedem Frommen ausgesagt werden können, eine Andeutung auf den Kampf des dienenden Gehorsams findet, mit Vergleichung von 52, 13. 53, 10., ebenso wenn er nachher sagt, das Wohlgefallen weise auf die mittlerische, versöhnende Persönlichkeit des für die Ungerechten eintretenden Priesters. Wenn derselbe Matth. 17, 5. anführt, wo dieses Wohlgefallen in einem ganz andern Zusammenhang auftritt, als hier, so verweise ich auf Proverb. 3, 12., wo es ganz allgemein heißt: „Welchen der Herr liebet, den strafet er und hat Wohlgefallen an ihm, wie ein Vater am Sohne", und Ps. 30, 8.: „Herr, durch dein Wohlgefallen hast du meinen Berg stark gemacht", und Proverb. 11, 20.: „Der Herr hat Wohlgefallen an den Frommen". Wenn aber Beck**), was Stier*) hieher zieht, sagt: alle Heiligen und Propheten Israels vor ihm kamen und gingen wieder, Gott konnte sie der Welt nicht erhalten als seine beständigen Knechte — so ist dies wohl richtig, gehört aber nicht hieher.

Wohlgefallen hat (an ihm) meine Seele. Die meisten Interpreten suppliren בו. Ewald verwässert den Sinn, wenn er übersetzt: „welchen meine Seele gern hat". Dagegen Hahn: es seie aus dem vorigen Satze zu ergänzen: nemlich an ihm zu halten, denn, meint er, an Israel könne Jehova in seiner gegenwärtigen Lage, wo er ja ein Gericht über dasselbe verhängen wolle, keinen Gefallen haben; was aber unstichhaltig ist, da zwar Jehova ein Gericht verhängen will, aber eben deßhalb seinem Knecht Israel zur Beruhigung seinen Schutz zusagt.

Ich gebe meinen Geist auf ihn, eine Verheißung, welche

*) in seinem Commentar zum Deuterojesaia ꝛc.
**) Christliche Reden II, 185. f.

dem Volke gar oft gegeben ist, z. B. Jes. 32, 15.: „bis ausgegossen wird mein Geist über sie von Oben", ebenso 44, 3., wo nur vom Volke die Rede ist, wie hier, ebenso 59, 21.: „mein Geist, welcher über dir". Vergl. Joel 3, 1. Sach. 12, 10. Hes. 11, 19. 39, 29. 36, 26. Jerem. 31, 31., lauter Stellen, in welchen ganz unzweifelhaft vom Volke die Rede ist. Vitringa will freilich den Ausdruck **in omni suo pondere et vi** verstanden wissen — so hat ihn auch der Psalmist 51, 12. 13. verstanden, — und meint, der Sinn müsse sein: ich will meinen Geist über ihn geben, **majore μετρῳ mensura, quam super alios meos servos ita ut spiritus ei censeri queat datus esse non ἐκ μετρου**, und meint nun zum Schlusse berechtigt zu sein: dies sei Charakter des Messias. Zugegeben aber nur in Beziehung auf das, was Vitringa abgesehen vom Texte sagt, denn in demselben steht vom Geist „ohne Maß" nichts, und der Ausdruck ist **ultra pondus et supra vim** gepreßt. Auch Stier erlaubt sich, „ohne Maß" einzuschieben. Die unzweifelhaft messianische Stelle Jes. 11, 2. führt Hengstenberg als Parallele an, nicht aber die oben angeführten vom Volke.

Dem Rechte wird er (Steudel gut:) Geltung verschaffen, nicht: verkündigen. משפט bedeutet nach Vitringa **jus = religionis doctrina canonica rationalis in principiis conscientiae fundata** — was wieder zu speziell ist, es bedeutet vielmehr, wie so viele Stellen beweisen: Recht, d. h. was sich rechtlich gebührt, das Recht = das Richtige, **aequum, justum.** Gesenius*) u. A. Religion überhaupt — was zwar modern, aber der Schrift nicht gemäß ist. Ewald: die sittliche, von der Religion Jehova's unzertrennliche Pflicht — ebenso der Schrift nicht adäquat. Umbreit, Hahn, Hengstenberg: Recht. Hävernick**): was objectiv recht ist vor Gott. Bei den heidnischen Völkern bestand bei aller Vortrefflichkeit der äußern gesetzlichen

*) im Commentar zu Jesaia.

**) in seiner Alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von Hahn.

Anordnungen doch in höherem Sinne ein rechtsloser Zustand (Hengstenberg), während Israel schon Deut. 4, 5—8. glücklich gepriesen wird, daß es allein unter den Völkern im Besitz der göttlichen Rechte und Gebote sei, Ps. 147, 19.: „er verkündigt Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte, so thut er den Heiden nicht." Diese Prärogative, welche Israel genoß, auch auf die Heiden auszudehnen, ist eben ein Stück Mission des Volkes, welche es als Knecht Gottes in der Zukunft erfüllen soll. **Coccejus: ita loquetur ad gentes ut omnis caro cognoscat, quid sit verum, sanctum, Deo dignum, quod Dei nomen, quae vera justitia.** Stier billigt zwar diese Erklärung, aber ich finde von einem **loqui ad gentes** nichts im Texte, wovon weiter unten. Hahn: das Recht wird er den Völkern ausgehen lassen, nemlich von Zion aus, daß es unter ihnen wie in Israel die Stätte seiner Geltung habe. Vergl. 2, 3.; 51, 4.; 48, 20. — so faßt es auch Hitzig, wenn er sagt: die wahre Gottesverehrung geht von Israel aus, und eben das Volk macht es ja, daß der משפט — welches Hitzig = 70 το ἦθος, = was Brauch und Sitte ist, abschwächt, — von ihm zu den Heiden gehe. Die meisten Erklärer, Ges., Umbr., Knobel, Stier, fassen הוציא = hinausbringen durch Verkündigung, durch Lehre, wie es schon Vitringa faßt, was aber zu der falschen Erklärung der Stelle geführt hat, als seie hier vom Lehren die Rede. Hitzig meint zwar, die Idee, daß das Volk der Lehrer sein werde, sei unserm Verfasser ganz eigenthümlich — allerdings tritt das Volk sonst nirgends als Lehrer auf, dazu waren die Propheten da; dies hat aber wieder andere Erklärer zu der Ansicht verleitet, als sei unter dem עבד hier der Prophetenstand zu verstehen. Allein hier steht nichts vom Lehren. Sehen wir nun die Stellen an, wo von Zion aus die wahre Gottesverehrung zu den Völkern dringt, z. B. Jes. 2, 3. ff. thun sich die Völker zusammen, um zum Hause des Gottes Jakob zu wandeln, um sich von Jehova belehren zu lassen — von Jehova selbst, nicht vom Volke. Jes. 25, 6—9. Ps. 87, welcher den Grundgedanken ausführt, daß Zion die Geburtsstätte der Völker sei, und Jes. 44, 1. ff. schildert, wie die Völker von ferne her sich

herbeidrängen und um Aufnahme in Israels Bürgerschaft sich bewerben, besonders cfr. V. 5.: „dieser wird sprechen: ich gehöre Jehova, und dieser wird rufen mit dem Namen Jakob's und jener wird schreiben mit seiner Hand „Jehova" und mit dem Namen Israels wird einer bekennen." Vergl. Hesek. 37, 25—28. Sach. 8, 22., wie die Heiden schaarenweise herbeikommen, um den Herrn zu suchen. Doch die Hauptstelle ist bei Micha: Seine Anschauung ist, daß von der Theokratie eine Lehre, ein Gesetz ausgehe und in neuer Weise erziehend und belebend auf die Völker einwirke, nicht bloß auf die Theokratie. Das Neue dieses Gesetzes besteht aber nicht etwa in einem Gegensatz zum alten Gesetze, sondern in seiner Entwicklung und Entfaltung zu einem Universalismus. Micha läßt die neue Gemeinde ihrer objectiven Basis nach auf neuer Offenbarung Jehova's ruhen. Eine solche Offenbarung ruft als neue Wirkung hervor die Aufrichtung eines Friedensreiches. Hieher gehört besonders die Stelle 4, 1—5., wo zwar nicht das Wort משפט, aber das Verbum שפט und das parallele הורה, „doch wird's geschehn zu Ende dieser Zeit: der Tempelberg Jehova's emporstrebend auf der Berge Gipfel, wird überragen die Hügel, und Völker strömen zusammen auf ihn. Der Nationen Fülle macht sich auf und sprechen: auf! wir steigen zu Jehova's Berg, zum Haus des Gottes Jakob, daß er uns unterweise von seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion gehet aus Gesetz und Wort Jehova's von Jerusalem. Da richtet er (oder es) zwischen Völkern und schlichtet fernerhin unter mächtigen Nationen." Wie unmittelbar vor unserem Abschnitte bei Jesaias, so tritt auch in der Micha'schen Stelle aus dem Dunkel der vorigen Schilderung Licht hervor. Das Gemälde der betrübten Gegenwart schließt sich auf zur erhebenden Aussicht in die künftige Periode des von Zion ausgehenden Heiles. Es fehlen auch nicht die Uebergangsperioden, welche in Geburtsschmerzen sich der Entwicklung der Heilsperiode einflechten. Das Gesetzwort Jehova's ist das Organisationsmittel des weit ausgehenden Gottesbundes, nicht aber ein äußeres Weltereigniß. Der Tempelberg aber ist Typus für den Centralpunkt, von welchem die Offenbarung aus-

geht, und woran sich der neue Bund anschließt, die Grundlage der alten und neuen Reichsgemeinschaft. Das Gesetzwort ist die Quelle göttlicher Belehrung und moralischer Erneuerung, — nicht das fleischliche Jerusalem wird rehabilitirt werden, nicht das irdisch-geographische Jerusalem wird einst der Schauplatz vieler Völker werden, wie falsche Hoffnung träumt. Am weitesten geht wohl Auberlen, welcher von dem in unsern Tagen in der Zerstreuung lebenden, dereinst im Lande Kanaan wiederhergestellten Volke Israel eine Darstellung und Ausgestaltung des ceremonialen und bürgerlichen Gesetzes Mosis in Cultus und Verfassung des Reiches erwartet, und zwar des tausendjährigen. Das alles solle aber geschehen unbeschadet des Hebräerbriefes, was freilich schwer zu begreifen sein möchte. — Was dem Volke Israel kraft seines ihm gewordenen Berufes zugesichert war, das wird im Neuen Testamente der Gemeinde des Herrn beigelegt. Die Gemeinde des Herrn ist das wahre Israel. — Doch gilt „das Heil kommt von den Juden". Das, was hier ausgesagt ist, ist nur ein Stück Erfüllung von der uralten Fundamentalverheißung „in dir sollen gesegnet werden alle Völker der Erde". Die Art und Weise, wie Israel das Recht unter die Völker bringen wird, ist aber nicht die, daß Israel als Lehrer, als Missionär auftritt, sondern die Völker kommen in freiwilligem Entschlusse, angelockt von der neuen Erhebung des göttlichen Nationalheiligthums. Diese Erhebung ist der lebendige Erregungsgrund der Völkerbewegung, und der Bund vom lebendigen Gott wird alle Völker mit den Banden des Friedens umschlingen. Der Unterschied von unserer Stelle und der Micha'schen ist nur der, daß hier der Knecht als Vermittler zwischen Gott und den Völkern auftritt, während dort die Sache unmittelbar auf Gott zurückgeführt ist; aber ist es nicht eben Sache des Knechtes, des Volkes, auszuführen, was sein Herr will?

In Folgendem werden die Attribute angeführt, wie sich die Wirksamkeit des Knechtes entwickelt.

Er wird nicht schreien, er wird nicht lärmen, gibt den Gegensatz gegen alles laute Wesen, welches seinen eigenen Willen mit Leidenschaft durchzusetzen sucht, welches über jeden

Widerstand lärmt und tobt, welches geflissentlich die Oeffentlichkeit sucht, um Aufsehen zu machen, um der Eitelkeit und dem Hochmuth Nahrung zuzuführen. Man mag hier einen Gegensatz finden zu dem großsprecherischen, prahlerischen Wesen der Götzendiener bei Begehung ihres pomphaften Cultus Jes. 44, 25. **I Reg.** 28, 29. (Knobel nach Gesen.), aber nicht einen solchen zu der leidenschaftlichen Unruhe, mit welcher der Sieger aus Osten seine menschlichen Plane durchzusetzen und sich in den Mittelpunkt der Weltgeschichte zu stellen sucht, wie Hengstenberg meint, der übersehen hat, daß Cyrus nicht menschliche Plane durchsetzt, sondern als vom Herrn zu seiner Mission erweckt dargestellt ist; aber da derselbe unter dem עבד ein Individuum versteht, so muß er ihm auch ein solches entgegensetzen. Einige der ältern Erklärer fanden hier geschmacklos genug eine Schilderung des Cyrus, was sogar Ewald früher sich nicht scheute, nachzusprechen. Vitringa findet in V. 2. eine Erklärung nicht nur der äußerlich sichtbaren Art und Weise dieses ausgezeichneten Lehrers, sondern auch der inneren Beschaffenheit dieser Lehre selbst, welche theils friedestiftend, theils tröstend sei. Interessant und ein Beispiel, wie man nicht beweisen soll, ist hier seine Beweisführung von seinem messianischen Standpunkte aus. Er sagt nemlich: Christus selbst enthielt sich nicht immer des **Clamor** und der **alta vox**, welche sein Eifer und die Umstände forderten, — also ist hier nicht Christus gemeint? Nein, so schließt Vitringa nicht, sondern „es muß also hier eine ganz besondere **species vitiosi clamoris** gemeint sein, der **clamor litigosus, rixosus, contentiosus**, welcher sich in Disputationen und Deklamationen zeigt; deßhalb findet er hier einen Gegensatz gegen die **conciones graves et interminatorias** der Propheten und gegen die **declamatores forenses**, von deren Vorhandensein im israelitischen Staatsleben die Schrift nichts weiß — es ließe sich eher an die falschen Propheten denken, welche mit ihren Fähigkeiten, Gelehrsamkeit und Kunstgeheimnissen geprahlt haben, **cfr.** Jerem. 5, 31. 6, 13. ff. 14, 14. 23, 25. ff. — Wenn auch Christus, fährt Vitringa fort, hie und da von seinen Gegnern zu einem disputatorischen Anlaufe seie fortgerissen

worden, so werden alsbald mit einer solchen Kraft der Rede und Ueberführung die Zweifel gelöst, daß die Gegner kein Feld mehr zu ihren Disputationen gehabt haben; er habe gelehrt hin und wieder im Tempel und in der Synagoge, wenn er aber sich von hier entfernt habe, habe er sich nicht aufgehalten **in foris aut plateis**, sondern seie **in agrum, deserta, montes, litus maris** zurückgegangen. Ich will gegen diese Erklärung nur fragen: War denn nicht die ganze Wirksamkeit Christi in Trösten und Ermahnen, in Helfen und Heilen, in Erbarmen und Segnen eine durchaus öffentliche? cfr. Joh. 18, 20. Hengstenberg paraphrasirt ganz ähnlich und führt als Beweis die Stelle Matth. 12, 15—21. an. Gesen.: er lehrt mild, bescheiden, mit demuthsvollem Sinne, ohne Aufsehen. Aber wenn es heißt: er wird seine Stimme nicht hören lassen, so kann ich ein für allemal darin kein Lehren finden. Nach andern Erklärern soll hier der Prophetenstand gemeint sein, und Umbreit beschreibt dies in seiner poetisirenden Manier gar ausführlich, wie der Prophet Gott und sich selbst verherrliche in diesem Bilde, das er male (?), und preist es als einen Fortschritt in der Auslegung, daß Gesenius, Rosenmüller und De Wette*) hier im עבר den Propheten-stand geschildert finden. Auch Köster**) sagt zu der Stelle: **novum igitur hoc solum est, quod Israel sub unius doctoris persona introducitur, et quidem canti et constantis**, fügt aber hinzu: **enimvero prius illud necessario sequitur et personificatione populi tanquam servi: posteriore auctor innuit populares suos jam non splendorem externum politicum ambire debere sed internum ex studiosa monotheismi propagatione.** Bleiben wir, die Kritik auf den zweiten Theil verschiebend, beim Worte, so ist damit gesagt, daß der עבר weder laut schreiend, noch lärmend auftreten werde, ja daß überhaupt sein Auftreten gar nicht vermittelt seie durch das lebendige Wort. Das Mittel, welches der Knecht benützt, um das Recht bei den Völkern zur Gel-

*) in der Schrift: **de morte expiatoria Christi etc.**

) im Programme: „de servo Dei.**“

tung zu bringen, ist nicht das Wort, ist nicht die Rede, nicht die Predigt — dies ist die negative Bestimmung. Kleinert*): „die Stummheit hat man fast allgemein von der bescheidenen Haltung des Knechts erklärt. Aber Stummheit ist nicht Bescheidenheit; in diesem Sinne ist der Knecht durchaus nicht stumm, wie sich aus 49, 2. ergibt. Vielmehr explizirt der Prophet selbst 53, 4. die Stummheit des עבד vom ruhigen Tragen seiner Leiden, und diese authentische Erklärung entscheidet auch für unsere Stelle." Worin sollen aber die Leiden bestehen? Etwa darin, daß der Knecht die Geißelvölker, welche der Herr über Israel schickte, trotz ihrer Erbärmlichkeit nicht vernichten kann? Dies kann unser עבד ruhig dem vom Erlöser Israels eingeführten Cyrus überlassen, der als Befreier Israels über die Völker mit unwiderstehlicher Gewalt das Gericht bringt. In unserer Stelle ist von einem Leiden des Knechts so wenig die Rede, daß vielmehr gerade von seiner Herrlichkeit die Rede ist, denn all' die aufgezählten Merkmale sind Wirkungen nicht seines Leidens, sondern der herrlichen Erhebung desselben in Folge des ihm dargereichten göttlichen Geistes. Er wird so wenig leiden, daß er ja die Zusage unermüdlicher, nicht ermattender Thätigkeit erhält, bis seine Mission erfüllt ist. Es darf die Stelle 53, 7. nicht hieher gezogen werden, denn dort ist ein ganz anderer Zusammenhang.

Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen. Schon Steudel**) bemerkt ganz richtig: in V. 3. werde **agendi potius quam annuntiandi ratio** geschildert. Umbreit spricht hier von dem milden Geist der Lehrweise, welche nicht etwa den schon gesunkenen Sünder ganz niederschmettere, sondern ihn sanft und liebevoll aufrichte und emporhebe mit dem Worte der Vergebung des Vaters — ein erbaulicher Gedanke, der aber nicht im Texte liegt. Stier rühmt diesen Gedanken und erweitert denselben, indem er nicht nur bußfertige, geängstigte Sünder, die nicht

*) Ueber das Subject der Weissagung Jes. 52. ff. Stud. u. Kritik. J. 62, 4. Heft.

**) In den Programmen von 1839. I. u. II. Thl.

verworfen oder zu hart angegriffen würden, im Texte findet, sondern das Bedürfniß der Schonung auch für die versunkenen, harten Sünder, die gerade als dem Untergang nahe, jedoch noch nicht ganz verloren bezeichnet werden, im Texte ausgesprochen glaubt. Wen meint aber der Prophet? Stier antwortet, der Prophet spreche von der Menschheit, menschlichen Natur überhaupt im Großen und Ganzen, zwar unter dem engeren Bilde nächster Anwendung auf solche, denen ihre Zerknicktheit, ihr Fastverlöschen schon in's Bewußtsein getreten, aber doch die andern, — also wohl diejenigen, welchen ihre Zerknicktheit noch nicht in's Bewußtsein getreten — gleichstellend vor dem heiligen Rechte des Geistes, welcher das Innerste durchforscht. Umbreit sowohl als Stier haben aus Vitringa geschöpft, welcher, wiewohl er das Ganze nur auf die Lehrthätigkeit Christi einschränkt, sagt: **Messiam doctorem sic instituturum esse, ut peccatores graviores, quorum conscientiae illatum erat majus aliquod vulnus, quorumque quod divinam gratiam fere desperarent, status erat incertus et instabilis, quique ob ipsam hanc rationem animo erant afflicto; non prosterneret nec dejiceret, neque interminationibus tonantibus divinae viae percelleret aut plagas divini judicii iis infligeret, verum eos erigeret consolationibus suis si in iis observaret studium verae poenitentiae** u. s. f. Die letzten Worte eignet sich sogar Knobel an, wenn er sagt: Diese Elenden beugt er nicht noch mehr durch harte, niederschlagende Reden, sondern spricht tröstend und aufrichtend, ermuthigend und stärkend zu ihnen. Wenn Hengstenberg dagegen protestirt, daß man alles auf die Lehre beziehe, so hat er ganz Recht. Allein er sollte, da er selbst im vorigen Vers eine Schilderung der Lehrthätigkeit findet, in diesem Vers, welcher mit dem Satze endigt „wahrhaftiglich wird er das Recht ausbringen", die Art und Weise der Lehrthätigkeit finden. Er findet auch hierin einen Gegensatz zu dem weltlichen Eroberer, dessen Sinn nur darauf ausgeht, zu vertilgen und auszurotten, welcher nicht ruhe, bis er die gebrochene Kraft völlig zu Boden geworfen — aber welche gebrochene Kraft ist denn gemeint? offenbar die der Heidenvölker. Vergl. Kap.

45, 1. ff., denn eben indem Koresch die Israel feindlichen Völker niederwirft, ist er ein Werkzeug zur Erlösung Israels. Somit sollte er auch die Thätigkeit des mit Koresch verglichenen עבד auf die Heiden beziehen. Vergl. V. 1.: „dem Rechte wird er bei den Völkern Geltung verschaffen". V. 4.: „bis er gründet auf Erden das Recht, und auf seine Weisung werden harren die Eilande". V. 6.: „werde dich machen zum Völkerlichte" u. s. f. Die Völker, die Erde, die Eilande, die Gebundenen, die Blinden, die in Finsterniß sitzen, die גוים, die Heidenwelt, denn alles außer Israel war Heidenwelt. Wie kann aber Hengstenberg sagen, es seie eine willkürliche Deutung, den glimmenden Docht und das zerknickte Rohr auf die Heidenwelt zu beziehen? Welches sind denn nach seiner Ansicht die Objecte der Wirksamkeit des עבד? Es kann, sagt er, keinem Zweifel unterworfen sein, daß das geknickte Rohr und das glimmende Docht bildliche Bezeichnungen derjenigen sind, welche durch Leiden gebeugt sich arm und elend fühlen, die Mühseligen und Beladenen, oder wie er mit Neutestamentlichen Ausdrücken es bezeichnet, die πτωχοι, die κοπιωντες και πεφορτισμένοι, aber, meint er mit Neutestamentlicher Einschränkung, nur die, welche ihre Armuth fühlen und zu Herzen nehmen; die Gottlosen, über welche die Gerichte Gottes gegangen, seien nicht mit eingeschlossen — als ob die Gerichte Gottes nicht in eines Gottlosen Gewissen eben noch das letzte Fünklein anfachen könnten und demselben in seinem unstäten Hin- und Herschwanken gleich einem Rohre zum Bewußtsein bringen könnten das Gefühl der Armuth und Mühseligkeit! (Vergl. die Geschichte vom verlornen Sohne im Neuen Testamente.) — Diese von Hengstenberg geläugnete Wirksamkeit ist ja eben einer der Hauptzwecke der göttlichen Gerichte. Wenn aber die Gottlosen ausgeschlossen sein sollen, so müssen also die Frommen in Israel hier gemeint sein, was Hengstenberg annimmt und mit Parallelen Kap. 61, 1. 50, 4. Ps. 72, 4., wo von Elenden des Volks die Rede ist, zu beweisen sucht, und meint, in diesem Verse hauptsächlich zeige sich die Verwerflichkeit der nichtmessianischen Erklärungen. Während Hengstenberg die Gottlosen ausgeschlossen sein läßt durch seine Wen-

dung, von der Wirksamkeit des עבד, findet Stier in seiner Weise auch am **peccator gravissimus** noch eine heimliche Bitte: komm herüber und hilf mir, und auch im **status incertus** und **instabilis** des geknickten Rohres ein Fünklein übrigen Bewußtseins gleich jenem Altar des unbekannten Gottes und findet im zerbrochenen Röhrlein und im glimmenden Döchtlein den Lebens- und Wiedergeburtskeim im ἡμιθανης vor dem barmherzigen Samariter.

Was die Hengstenberg'sche Ansicht vom Gegensatze dieses עבד zu Cyrus betrifft, so ist zuzugeben, daß eine Vergleichung dem Propheten kann vorgeschwebt haben, aber durchaus kein Gegensatz. Ist ja doch Cyrus als ein Mann dargestellt, der von Jehova berufen, von seiner Hand geleitet Israel die Erlösung anbahnen soll, welche dann auch die Völker zur Einsicht bringen soll, daß Jehova allmächtig sei. (Vergl. Kap. 45. in seiner Ausführung, besonders V. 14—17., wo die Bekehrung der Völker von den todten Götzen zu Jehova auf Grund der Erlösung Israels ausgeführt ist.) Kann aber Cyrus, der dieses anbahnen soll, im Gegensatz stehen zu dem hier in seiner Wirksamkeit geschilderten עבד, der ja ganz dasselbe zu thun hat? Nur in einem Stücke ließe sich ein vergleichender Gegensatz finden: wenn Cyrus seine Mission mit der Kraft des Armes vollführt, so gebraucht der עבד ein ganz anderes Mittel. Aber auch dieser Gegensatz wäre ein sehr gesuchter, da ja erst Kap. 45. Cyrus genannt ist, und wie eigenthümlich wäre die Vergleichung eines Verkündigers und Predigers, dessen Person ja Hengstenberg in diesem Vers findet, mit einem weltlichen Sieger? Auch Tertullian bezieht die **arundinem contusam** auf die **fides Israelis**, geht aber im zweiten Gliede „**linum ardens**" auf den **momentaneum ardorem gentium** über. Mit **fides infirma** und **cognitio manca ethnicorum** sagt Köster nur deßhalb zu wenig, weil er die Wirksamkeit des עבד auf die Lehrthätigkeit einschränkt. Das einfache Bild, welches dem Verständniß so nahe liegt, wenn man unbefangen hinsieht, erklärt Hahn ganz treffend, wenn er sagt: „das geknickte Rohr bezeichnet die Heidenvölker in ihrer sittlichen Haltlosigkeit und Verkommenheit, in welcher sie ohne fest zu stehen in der Wahrheit

aus Gott vom Geiste des Irrthums wie ein Rohr vom Winde hin und her getrieben werden und von der Macht der Sünde zerstört sind und die Heidenvölker gleichen in der Verdunklung ihrer Herzen und Sinne einem nicht mehr hell brennenden, sondern dem Verlöschen nahen Dochte." Ich füge noch hinzu: ein Rohr, das unten in seiner Wurzel noch feste steht, aber in seinem Wachsthum durch das Abbrechen der Spitze verhindert ist, somit von oben abstirbt, wenn nicht Hilfe kommt, und ein frischer Ausschlag sich hervormacht — es ist das ursprüngliche Wurzeln auch der Heidenwelt in Gott. Vergl. **Act.** 17. die Rede des Apostels Paulus auf dem Arcopag in Athen *του γαρ και γενος ἐσμεν* — nicht nur, sondern dessen ganze Anschauung vom Heidenthume, cfr. Röm. 1, 19. ff. den Gott, welchen sie kannten, *οὐχ ως θεον ἐδοξασαν ἢ ηὐχαριστησαν, ἀλλ' ἐματαιωθησαν ἐν τοις διαλογισμοις* — der schwache Stamm des Rohres, das ohne Pflege allem Wind preisgegeben — *εἰασεν παντα τα ἐθνη πορευεσθει τοις ὁδοις αὐτων* (**Act.** 14, 16.) wird abgeknickt und sie verfallen in die Röm. 1, 22. ff. gezeichneten Sünden. Ebenso war ihnen das Licht der Erkenntniß angezündet, *το γνωστον τȣ θεȣ φανερον ἐσιν ἐν αὐτοις, ὁ θεος γαρ αὐτοις ἐφανερωσεν* — aber sie stellten es unter den Scheffel, es fehlte ihnen das Oel der Lampen zur Erhaltung des Lichtes *και ἐσκοτισθη ἡ ἀσυνετος αὐτων καρδια.* Vergl. noch mit dieser Pauliniſchen Auffassung Genes. 9, 6. Jakobi 3, 9.

Nach der Wahrheit wird er dem Rechte Geltung verschaffen. Steudel und Köster zu wenig sagend: **fideliter, studio sincero.** Luther, Hengstenberg: wahrhaftiglich. Vitringa: **secundum veritatem**, sowie es die Wahrheit erfordert, in der Art und Weise, wie es der Dienst der Wahrheit erheischt, ob nun = **ad veritatem** oder **in veritate**, in Wahrheit oder: mit Wahrheit. Gegenüber den vorhergehenden negativen Bestimmungen hier die positive. Stier faßt das ל als zielangebend wie die **LXX** *εἰς ἀληθειαν* zur Wahrheit, d. h. das Recht und Gerechtigkeit führt er so hinaus, daß es Wahrheit, d. h. ächte Wirklichkeit werde, was aber gegen den Zusammenhang verstößt,

indem hier die Art und Weise der Wirksamkeit angegeben wird. Zugleich hat das Wort „Wahrheit" weder im Alt- noch im Neutestamentlichen, vielmehr nur im modernen Sprachgebrauch diese Bedeutung. Kleinert: nach, auf Grund und mit der Bundestreue.

Das Mittel, mit welchem Israel dem Rechte unter den Völkern Geltung verschaffen wird, ist sein heiliger Wandel daheim im Dienste der Wahrheit. Mit diesem thatsächlichen Zeugnisse und Beispiel, welches kräftiger wirkt als die beredteste Predigt, und gewaltiger auftritt, als die Gewalt des Armes, wird Israel die Völker überwinden, daß sie ihr Unrecht lassen, das besonders auch in Unterdrückung des Volkes Gottes besteht, sich zusammenschaaren und sich von Jehova, dem Bundesgotte des Volkes, bekehren lassen. Die Missionsperiode Israels trat erst mit dem Verstummen der Alttestamentlichen Prophetie ein. Es sollte die Heiden mit seinem Glauben und seinen Hoffnungen bekannt machen und auch ihnen dadurch den Weg zum Heil in Christo bahnen. Zwar erkannte Israel diesen Beruf nicht, aber er wurde dennoch wenigstens dadurch erreicht, daß die in der Zerstreuung lebenden Juden allenthalben Synagogen hatten, wo das Gesetz und die Propheten gelesen und erklärt wurden, und zu welchen auch den Heiden der Zutritt offen stand. Dies ist ein Stück der leuchtenden Wahrheit, die, auf den Leuchter gestellt, seine Lichtstrahlen unter die ringsum wohnenden Völker hinaussandte. Damit hat sich etwas von der Bestimmung Israels verwirklicht, freilich nur ein Minimum vom Lichte für die Völker, aber Israel hat eben seine Bestimmung vergessen, ist der Idee untreu geworden. Hier aber ist von Israel dem Volke nach seiner theokratischen Bestimmung, vom idealen Israel die Rede. Die Erscheinung blieb hinter der Idee, die Ausführung hinter der Aufgabe zurück — eine Wahrheit, die eben in der Geschichte Israels sich im hellsten Lichte zeigt. Denn „wem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern". Ist denn nicht noch jetzt das Volk, das so große Verheißungen hat, ein Räthsel? aber es hat eben auch diese Verheißungen unter einer Bedingung

sine qua non, und weil diese nicht erfüllt wurden, lastet der Fluch auf ihm. Aber Typus bleibt das Volk mit seiner Bestimmung immer noch, und allerdings was ihm nicht gelungen, was es nicht gethan", cfr. Dan. 9, 10. „Wir gehorchten nicht der Stimme des Herrn, unseres Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben stehet im Gesetze Mosis" — weil es dem Herrn den Dienst aufgekündigt, das geschieht vor unsern Augen durch den, in welchem die Idee des Knechtes Jehova's Ja und Amen geworden ist, der die Aufgabe gelöst hat, welche zu lösen das Volk sich unfähig gezeigt hat — insofern ist mir diese Stelle messianisch, aber nur typisch, nicht offenbarmessianisch, wie Hengstenberg und Stier es will.

In V. 4. wird die Art und Weise der Thätigkeit des Knechtes weiter geschildert als eine unermüdliche, und zugleich der Erfolg dieser Wirksamkeit angegeben: er wird nicht ermatten und wird nicht geknickt werden. ירוץ Hieron: **non erit turbulentus**, dem Luther folgt: er wird nicht närrisch noch gräulich sein, während Aquila und Symmach: **non curret**, was Hengstenberg noch verstärkt: laufen = davon laufen, weglaufen, „er wird nicht enteilen", ein Wort, welches er in Matth. 17, 17. erfüllt findet. Allein diese Bedeutung kann das Wort nur haben im Zusammenhang mit dem Begriffe „fliehen", wovon hier nirgends die Rede ist, was aber in der von Hengstenberg citirten Stelle Judic. 7, 21. wirklich dabei steht, somit nicht für, sondern gegen ihn beweist. Ferner citirt er als Parallele Jerem. 49, 19., wo aber so wenig vom Davonlaufen die Rede ist, daß vielmehr die Rede ist vom eilig Daherkommen. Hengstenberg ist Vitringa gefolgt, welcher übersetzt: **neque currentis instar festinabit i. e. non festine sed considerate cum debita patienta, non e medio abit, priusquam scholam suam stabilivisset et perfectum doctrinae canonem discipulis suis reliquisset.** Consequent ist diese Erklärung jedenfalls, denn wenn oben von einem Lehrer die Rede war, so muß auch die Schule und die Schüler

genannt sein. Doch führt schon Vitringa die Erklärung **quassare, concutere** von רצץ an, was die LXX mit θραυσθησεται wiedergeben, welcher Ansicht so ziemlich alle Erklärer von Ges. bis Stier folgen. Zwar wird die Form ירוץ als Impf. Kal = יָרֹץ vom intransitiven רצץ gefaßt, es kann aber ebenso gut Impf. Nifal für יָרוּץ = יִרּוֹץ sein; es steht offenbar wie Jes. 40, 18., wo es heißt, er wird nicht müde noch matt im geistigen Sinne = **animo non frangetur**, wie Ges. auch hier übersetzt. Das Wort passivisch genommen bietet allerdings grammatische Schwierigkeit, aber diese wird durch die wiederholende Anspielung auf יכהה und רצוץ in V. 3. überwunden. Dieser Parallelismus hat sogar einige Erklärer dahin bewogen, geradezu „er verlöscht nicht und wird nicht gebrochen" zu übersetzen.

Es darf hier schon aufmerksam gemacht werden auf den Unterschied der gegenwärtigen Erscheinung Israels und seiner künftigen Bestimmung, worauf wir bei der nächsten Stelle zurückkommen werden. Wenn nur Israel kraft der Verheißung mit dem göttlichen Geiste ausgerüstet in der Wahrheit wandeln wird und mit seinem Lichte die Heiden bestrahlen, so wird es selbst nicht mehr den Anschein eines matten Dochts und geknickten Rohrs gewähren wie in der Gegenwart, da die Heiden nichts von seinem Lichte, wohl aber seine Unterdrückung sehen, und allerdings von dem wichtigen Berufe Israels nichts ahnen. Aber so unscheinbar sein Wesen wirklich ist, es wird seine Aufgabe in voller Kraft und vollständig lösen.

„Bis er gründet auf Erden das Recht." De Wette: **donec jus in terra constituerit**, was aber die sofort folgende Erklärung: **Dei judicia terris annuntiaverit** abschwächt und verfälscht, denn er versteht unter dem עבד den Propheten — **simul autem significatur non sine difficultate et molestia nunere suo fungi prophetam.**

Ob man den folgenden Satz „und auf seine Weisung werden harren die Eilande", von עד abhängig macht oder selbständig faßt, der Sinn ist: es kommt einmal die Zeit, wo u. s. f. איים die fernen Küsten, Gestade, die Länder im Meere,

Inseln; Hengstenberg versteht darunter im jesaianischen Sprachgebrauche: die Eilande im Meere der Welt, die Länder und einzelnen Reiche, was aber der alten Anschauung nicht adäquat ist. Zu den oben angeführten Stellen, wo besonders die bei Micha hervorgehoben ist, vergl. noch Haggai 2, 6. ff., „denn also sagt Jehova der Heerschaaren: noch eine kleine Weile, so bewege ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene und bewege alle Völker, daß die liebsten aller Völker kommen ꝛc. Vergl. Jes. 51, 5., wo dieselbe Anschauung, daß, wenn Israel sich einst bekehrt im Glauben zu Jehova, es aus dem Gerichte erlöset, mit herrlichem Heile begnadigt werde und auch den Völkern die wahre Gerechtigkeit und das ewige Heil zu Theil werde. „Das Gesetz wird von mir her ausgehen", d. h. das in Israel selbst zur Anerkennung und vollständigen Geltung gekommene Gesetz Jehova's geht von Israel aus zu den Völkern und findet unter ihnen Anerkennung, „und mein Recht werde ich anbrechen lassen" unter den Völkern zum Licht derselben, so daß es fortan die die Völker belebende Macht wird — „auf mich werden die Eilande harren und auf meinen Arm werden sie harren" — „du Volk, in dessen Herzen mein Gesetz", und Micha 5, 6. (hebr. Text): „da wird Jakobs Ueberrest inmitten vieler Völker wie Thau sein von Jehova wie Regenschauer über das Gras". Das Volk Israel ist gemeint, als ein solches, welches für viele Völker Segen bereitet, und reiche Frucht unter ihnen hervorfördert, natürlich für das Reich Gottes. Vergl. Deut. 32, 2. Hos. 14, 6. 6, 4. Jes. 26, 19. Daß diese befruchtende, geistlich wiedergebärende Kraft, welche von Israel auf die Völker ausgeht, eine göttlich verliehene ist, versteht sich im biblischen Zusammenhang von selbst. Wenn nun so viele Stellen eben dasselbe was die unsrige nicht von einem Individuum, sondern vom Volke aussagen, warum soll hier durchaus das Volk nicht gemeint sein? Solche Stellen ignorirt Hengstenberg und Stier. Fassen wir die Bedeutung der ganzen Stelle noch einmal zusammen: diese Macht der in Israel waltenden Wahrheit wird so groß sein, daß die Völker sie schauen, innerlich sich überwinden lassen, daß sie Lust und Begierde tragen nach dem Rechte,

wie es in Israel waltet; daß sie sehnsüchtig ihre Blicke nach dem Gesetze Jehova's richten, unter dessen Geltung Israel so blühend dasteht. Diese Stelle handelt also vom Volke, aber allerdings nicht vom Volke, wie es gegenwärtig vor den Augen der Propheten leibt und lebt, was freilich Hengstenberg nicht begreifen kann, wenn er, um die directe Messianität derselben zu beweisen, sagt: Die Beschreibung des Knechtes Gottes als eines sanftmüthigen, stillen, demüthigen, stehe in einem grellen Contraste gegen dasjenige, was der Prophet sonst über den Charakter und die Sitten des israelitischen Volkes ausgesagt, ebenso begreift es Stier nicht, wenn er meint, „ich gebe meinen Geist" könne höchstens in sehr beschränktem Sinne vom israelitischen Volke gelten. — Haben wir denn hier eine Schilderung, eine geschichtliche Darstellung des Volkes? Nimmermehr; sondern wir haben es hier mit einer Weissagung zu thun, und wir haben, wie Hengstenberg selbst einmal freilich an einem andern Orte sagt, keinen Grund, dieselbe „in den engen Horizont ihrer Zeit einzuzwängen". Diese Schilderung kommt erst später V. 18—22. und bildet einen deutlich ausgesprochenen Contrast und wirft ein helles Licht auf unsere Stelle zurück, und doch haben die Interpreten diese Gegensätze, die allemal, wenn unter dem עבד das Volk verstanden ist, eintreten, übersehen, weßhalb ihr Fragen: was denn hier und was dort unter dem עבד zu verstehen sei? Kann denn das Volk nicht in zwei Beziehungen aufgefaßt werden, wie schon Moses in seinem Segen und Fluch es auffaßt? Es handelt also diese Stelle, wie die angeführten Parallelstellen, welche Hengstenberg consequenterweise alle auf den Messias selbst beziehen muß gegen den klaren Text, vom Volke, wie es nach seiner Wiedergeburt seine Stellung und Aufgabe erkennend, wie sie schon in der ältesten Zeit ihm geworden, den ihm von Gott aufgetragenen Dienst erfüllt; es ist das ideale, theokratisch-messianische Volk. Allerdings ist die Spitze dieser Weissagung Christus, und was von dem zum Knechte Jehova's bestimmten, dazu erlöseten und wiedergebornen Israel im Ganzen gilt, das gilt auch von dem Knechte Jehova's aus Israel,

welcher der Grund dieser Erlösung und Wiedergeburt des Volkes ist. Allerdings ist auch diese Weissagung allein erfüllt in Ihm, in welchem alle Verheißungen Ja und Amen sind, und deßhalb wendet auch Matth. 12, 17—21. die Stelle auf Christum direct an, denn Christus ist, wie Träger aller Weissagung im Alten Bunde, so auch in der Zeit der Erfüllung der Grund aller Erlösung und Wiedergeburt der Völker; er ist's allein, der alles Recht unter den Völkern zur Geltung bringt und alle Wahrheit auf dem Erdkreise begründet, denn sein Wort ist's, was die Nationen rettet. Daß sich aber solche Stellen auf den Messias selbst beziehen, duldet der klare Buchstabe des Textes nicht, denn nicht die weitere Beziehung, die der Text hat, haben wir zuerst festzustellen, sondern die erste Beziehung, den Sinn, welchen der Prophet seinen Worten gegeben wissen wollte. Die Anführungen im Neuen Testamente überhaupt, wie die von Hengstenberg hier genannten, können nimmermehr nöthigen, die Stelle auf den Messias zu beziehen, so wenig als wir, um aus der Masse von Beispielen nur eines anzuführen, z. B. Hos. 11, 1. auf Grund von Matth. 2, 15. direct auf Christum beziehen. Die richtige Deutung der Berufung Neutestamentlicher Stellen auf Alttestamentliche liegt eben in den Worten: In Christo sind alle Verheißungen Ja und Amen. Es ist ein beschränkter judaisirender und scholastischer Standpunkt, nur die Stellen für messianische zu halten, wo gerade die Person des Messias sich herausexegetisiren läßt. Ist denn nicht das ganze Volk Israel von Anfang bis Ende mit seiner unvergleichlich großartigen Führung in Institutionen und Geschichte Zeugniß genug, ja ist nicht das ganze Alte Testament insofern messianisch, als es Vorbereitung und zwar nothwendige Vorbereitung auf's Neue ist, und ist nicht Christus wie rückwärts Träger des ganzen Schöpfungs- und Offenbarungssystems so auch vorwärts Ziel, in welchem die ganze Lebensentwicklung alles Geschöpflichen sich abschließt? Oder mit andern Worten: das israelitische Volk gewinnt nur in seinem Verhältnisse zum Christenthum seine wahre Bedeutung und kann erst im Geiste des Christenthums und durch denselben in seinem wahren Wesen verstanden werden, d. h.

das objective Erkenntnißprinzip und der Schlüssel zum Verständniß des Alten Testaments ist im Christenthum gegeben, weil in **Novo testamento patet, quod in Vetere latet.** Das eigenthümlichst Neutestamentliche aber als fertige, fixirte Lehre im Alten Testamente zu finden, wie es Hengsteuberg's Grundsatz ist, ist ungeschichtlich und eröffnet Thür und Thor für allerlei Willkürlichkeiten, so daß die Exegese zu Eisegese wird. Neu- und Alttestamentliche Stellen **promiscue** zu gebrauchen, wo es sich um Feststellung des realen Sinnes handelt, verstoßt gegen den bestehenden Unterschied des Alten und Neuen Testaments. Das Neue Testament ist vom Alten verschieden, „denn es gibt nicht eine biblische Lehre, welche im Alten Bunde schon in ihrer ganzen Fülle entschlossen wäre und somit als in sich fertig ohne weitere Entwicklung in's Neue Testament herübergekommen wäre"; aber das Neue hängt auch mit dem Alten enge zusammen, sofern es in der That „auch im Neuen Testamente keine ganz neue Lehre gibt, vielmehr die evangelische Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen ihre entsprechende Vorbereitung im Alten hat.*) Hengstenberg und die ihm folgen kennen einen Unterschied von Vorbereitung und Erfüllung nicht, sehen auch die Testamente nicht als organisches Ganzes an, sonst müßten Entwicklungsstufen constatirt werden, denn wo gibt es einen Organismus, der alsbald fertig aufträte? Zuerst Same, dann Wurzel, dann wieder Wachsthum, dann Blüthe und endlich Frucht. V. 5—7. redet der Herr seinen Knecht an und gibt ihm seine Bestätigung: bei seiner Allmacht verheißt er ihm die Ausführung des großen Werkes, zu welchem er ihn berufen — es wird ein Volksbund gestiftet, die Nationen werden erleuchtet. Mit Recht macht der Prophet wiederholt auf Gottes Allmacht aufmerksam, um dem Glauben an diese Verheißung eine feste Stütze zu geben. Der עבד ist natürlich kein anderer, als der im vorigen Vers geschilderte, nemlich der ideale Israel, wenn gleich Umbreit meint, „hier liege der Stein des Anstoßes für diejenigen, welche in dem Knecht

*) Oehler, Prologomena zur Alttestamentlichen Theologie p. 66.

das Volk sehen wollen", — nur für diejenigen, das ist zugegeben, welche das Volk in seiner empirischen Erscheinung nicht zu unterscheiden wissen von dem Volke nach seiner idealen Bestimmung.

Wir führen zuerst die Erklärungen auf. Einzig richtige Uebersetzung ist: Ich werde dich machen zum Volksbunde; deßhalb fehlt der Artikel. Vitringa: et dabo te in foedus populi, Sinn: ego te ad id ordinavi idque efficiam, ut populus meus per te obtineat promissa sibi foedere a me facta. Coccejus: ego te ad hoc do, ut populo impetres haereditatem testamento assignatam et ut proponaris populo, s. Israëli tanquam ἀποστολος καὶ ἀρχιερευς της ὁμολογιας αὐτων. Al: ut sis mediator foederis gratiae inter me et Abrahamum pacti. Diese Ansichten erklärt Vitringa für orthodoxe scripta und erklärt weiter: dari in foedus populi ut ratum faciat foedus populi h. e. ut populo praestet promissa ipsi in Abrahamo foedere data. Das Recurriren auf den abrahamitischen Bund mit seiner universellen Segensverheißung ist gut. Die neuern Erklärer stützen sich minder oder mehr auf diese Erklärungen, Gesen., Maurer, Knobel: zum Bundesstifter zwischen Jehova und Israel, zum Wiederhersteller der israelitischen Theokratie, also 1) Bund = Urheber des Bundes, Bundesstifter, foederis auctor, oder Mittler des Bundes, Herold des Bundes, sofern, sagt z. B. Gesen., der Bund unter Mose geschlossen worden sei, so habe es vorzüglich den Begriff „Gesetzgeber, Lehrer", und meint deßhalb, es seie eine theokratische Mittelsperson darunter gemeint, wie einst Abraham, Mose, Samuel, und der Sinn seie: es soll durch den Propheten ein neuer Bund mit Jehova vermittelt werden. Dies hängt mit der unglücklichen Idee zusammen, daß in dem ganzen Stücke nicht von einem zukünftigen die Rede sei, sondern von einem gegenwärtigen. Ebenso verkehrt Knobel: „die Erwartung des Verfassers geht dahin, daß die theokratisch Gesinnten, an ihrer Spitze die Priester und Propheten, welche sich am meisten nach dem heiligen Lande sehnten und die Heimkehr besonders betrieben, heimgekehrt die Theokratie wiederherstellen werden, wie sie Moses gestiftet hat. Diese Erwartung war auch

ganz natürlich."*) Stier faßt das בריה ebenso persönlich als eine dem Volke entsprießende, jetzt noch in ihm verborgene Person der Zukunft: ein neuer Ursacher eines Volksbundes für ein ächtes Bundesvolk. Hengstenberg: der Knecht Gottes wird der persönliche und leibhaftige Bund Israels genannt, weil in seiner Erscheinung der mit Israel geschlossene Bund seine volle Wahrheit finden soll, er vergleicht Micha 5, 4. הוא זה שלום. Er findet die Uebertragung „Bundesmittler" entleerend. 2) Al. fassen בריה = Band, Bund, Mittelvolk zwischen Jehova und den Heiden wie Hitzig. Derselbe sagt zwar, man könnte Dan. 11, 28. vergleichen, wo בריה den Bund = das verbündete Volk bedeute, wie's Ewald**) faßt, wo er das untergeordnete עם die Beziehnung des einzelnen auf das Ganze beschreiben läßt und übersetzt: ein Bund von Volk, d. h. ein ganz verbündetes friedliches Volk, was aber Hitzig abweist, weil es dann לעם בריה heißen müßte, doch faßt es Ewald (im Commentar) anders, wenn er sagt: Ein Bund ist eine Binde, Versöhnungs-, Annäherungsmittel, worin aber dieses Mittel bestehe, werde angegeben durch עם. Hitzig übersetzt „Bundesvolk" und bedenkt nicht, daß gegen diese Uebersetzung eben einzuwenden ist, was er oben eingewendet hat, daß es dann עם בריה heißen müßte. Er verbessert sich aber selbst durch seine Erklärung: ich will dich machen zu einem Bund, d. h. zu einem Bindungsmittel, einem Bande natürlich zwischen Jehova und den Heiden, und meint, diese Erklärung des בריה durch das Concretum μεσιτης sei geschützt durch das folgende abstracte p. concr. עור, indem eigentlich die Lehre das Licht ist, nicht der Lehrer — sie passe zu der priesterlichen Würde des Volks vortrefflich, er faßt עם nicht als Genit., sondern als Appositon enge mit בריה verbunden, was aber nicht angeht, weil עם offenbar dem גוים entspricht, und so wenig dieses die Erklärung von אור bildet, ebensowenig kann עם die zu בריה enthalten. Vielmehr bezeichnet das zweite Wort die Person, mit welcher der Bund gemacht

*) über diese verfehlte Ansicht Knobel's siehe den zweiten Theil.

**) in seiner Grammatik §. 499.

wird, z. B. בְּרִית יַעֲקוֹב der Bund mit Jakob. Vergl. Levit. 26, 42. 45. Deut. 4, 31. 3) Zum Bunde oder Bundesstifter zwischen den Juden und Heiden, wie Köster es faßt, „ein Bundesmittler der Leute", **utrosque foedere junget, ita nimirum ut ethnicos ad monotheismum adducat. sic Judai tanquam alter Moses proponuntur: per monotheismum ille Israelitarum cum Jehova foedus sanxit, hi Judaeos cum ethnicis conjungent,** er vergleicht Genes. 15, 1. **ego sum merces tua = mercedis auctor.**

Zu der unter 1) angeführten Ansicht gehört auch die von Hahn: Zum Bunde des Volks, zu dem den Bund des Volkes nemlich mit mir Jehova bildenden, zu dem das Volk mit mir verbündenden, zu mir bekehrenden und in das Verhältniß der Bundesgemeinschaft mit mir einführenden Volke, so viel als zum Mittler des Bundes mit mir für das Volk, das der Erde nämlich — die Völker. So ist allerdings V. 5. עַם gefaßt, hat aber den Artikel wie immer, wenn es vom ganzen Menschengeschlechte steht, cfr. Jes. 40, 7., wo das Menschengeschlecht mit Einschluß Israels gemeint ist, wie hier in V. 5. Hier aber soll es das Menschengeschlecht bedeuten mit Ausschluß Israels — was wohl zu bedenken ist. Wenn aber Hahn meint, es sei ganz natürlich dieses עַם gebraucht, wie vorher הָעַם, so ist ihm entgegen zu halten, daß es viel wahrscheinlicher ist, daß der Prophet im Fortgang seiner Rede, wo er von der allgemeinen Schilderung der Wirksamkeit Jehova's zu seiner speziellen Weissagung zurückkommt, dasselbe Wort **ex professo** aber in anderm Sinne braucht, nemlich wie sich Jehova's Wirksamkeit auf das ganze große הָעַם beziehe, so insbesondere auf das עַם **κ. ἐξ.** עַם steht ohne Artikel wie גּוֹיִם, und gerade eben der Parallelismus mit גּוֹיִם verlangt, daß עַם in seiner gebräuchlichen Bedeutung vom israelitischen Volke gefaßt werde. Würde גּוֹיִם ein gleichbedeutendes Wort neben sich bedürfen, wie Hahn das עַם faßt, so stünde, das beweisen diese Stellen, nicht עַם, sondern wie z. B. Ps. 2. לְאֻמִּים oder wie Numer. 25, 15. Jes. 49, 1. אֻמּוֹת. Auch Stdl. faßt עַם = עַמִּים, ein Bund mit den Völkern, der von Jehova ausgeht; allein die ganze Idee eines

solchen Bundes ist der Schrift fremd, denn, bemerkt Str. richtig: der Bund mit allem Fleisch Genes. 9. betrifft nur das natürliche Leben. Köster faßt עם nicht als Volk **sensu arctiori et politico**, sondern als **societas quaecunque** wie unser „Leute", was gegen die Schriftsprache ist. Vielmehr ist עם so sehr spezielle Bezeichnung des Volkes Israel, daß geradezu die Heiden לא עם heißen Deutr. 32, 21., und daß sogar der Plural עמים nicht überhaupt von Völkern gebraucht wird, sondern zunächst von den Stämmen Israels oder im Gegensatz von Herrschern = Unterthanen; es heißt auch nie גוי יהוה, sondern stets nur עם יהוה. Dagegen heißt es Genes. 18, 18. mit vollem Rechte: „in Abraham sollen alle גוים gesegnet werden, denn neben der particularistischen Aufgabe, welche dem Geschlechte Abrahams geworden, Träger der göttlichen Gerechtigkeit zu sein, ist es auch erwählt, ein Träger zu sein im universellen Sinne, Träger der göttlichen Gnade und des göttlichen Segens für die ganze Erde. Deßhalb heißt auch Abraham Vater vieler גוים. Auch am Worte בריה ist gekünstelt worden. Hofmann: es bedeute von ברה oder ברא Bestimmung, Festsetzung, nicht bloß Bund. Wird aber dieses für die erste Bedeutung erklärt, so widerstreitet es dem Sprachgebrauche und der Geschichte. Denn **foedus** hat sich als erste Bedeutung fixirt und erst aus diesem fließen dann die Festsetzungen und Bestimmungen; zugleich wird aber auch aller Zusammenhang mit den frühern Bundschließungen aufgehoben und dessen weitere Erklärung „der Knecht Gottes soll persönlich für das Gesetz, für die Gottesverfügung einer Gemeinde gelten", ist, wie schon Str. gut bemerkt, zum mindesten unbiblisch. Umb. erklärt: der alte Bund, dessen Zeiten abgelaufen sind, da der Herr einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, das Frühere aber nicht mehr in Erinnerung gebracht werden und in keines Menschen Sinn mehr kommen soll (K. 65, 17.), ruhte auf dem Gesetz תורה = dem בריה, der neue aber ist enthalten in dem Knechte Gottes, er ist der Bund selbst, er ist das Gesetz — eine Erklärung, die unrichtig ist, weil sie auf der unrichtigen Voraussetzung beruht, als seie unter dem עבד der Prophet verstanden, der sich selbst verherr-

liche; ein Gedanke, den De Wette schon ausspricht. (Vergl. die Kritik im zweiten Theile.)

Unsere Erklärung ist folgende: Ich übersetze „Volksbund, Völkerlicht", was nach den Worten, wie sie dastehen, die einzig richtige Uebersetzung ist. עם und גוים stehen also einander gegenüber, wie Volk Israel und Heidenvölker — denn was nicht zum עם gehörte, war Heide גוי — in ihrer ganzen ausgedehnten Massenhaftigkeit (deßhalb ohne Artikel). Der 'Knecht Jehova's wird Bund genannt, aber nicht Bund für die Heiden, sondern Volksbund, Bund des Volkes Israel. Der ideale Israel, der Israel der messianischen Zukunft ist nicht bloß, was zu schwach ist, Bundesmittler für das ganze Volk in seiner empirischen Erscheinung, sondern er ist selbst der leibhaftige Volksbund. Wie er nach Außen sich als Licht präsentirt, so nach Innen als Bund. In ihm hat sich der Bund so sehr realisirt, daß er als personificirter Bund dasteht. Es braucht in der Messianischen Zeit für Israel keinen Abraham, keinen Moses mehr als Bundesmittler des Volks mit Jehova, sondern das Volk als wiedergebornes, als seiner Bestimmung sich bewußtes, als vollkommener Knecht Jehova's ist der Bund selbst. Denn in ihm findet der mit Israel geschlossene und mehrmals erneuerte Bund Jehova's seine volle Wahrheit. Der Bund Jehova's mit dem Volke Israel ist das Eigenthümliche, das Charakteristische der Alttestamentlichen Offenbarung (cfr. oben die Erklärung von Israel und Knecht). Deßhalb das Schrecklichste der gerichtlichen Drohung bei Hosea: die Aufhebung des Bundesverhältnisses, also das Eintreten eines veränderten Verhältnisses Jehova's zu seinem Volk, zu welchem er spricht לא עמי. Es ist eine ganz besonders ausgeprägte Klage der Propheten, daß Israel seinen mit Jehova geschlossenen Bund nicht halte, und es ist eine ganz besondere Hoffnung, daß Israel in der Zeit des Heils fest im Bunde stehen werde. Die Abrahamitischen Verheißungen beruhen wesentlich auf der Idee des Bundesverhältnisses, cfr. Genes. 12, 3. 18, 18. u. ff. Das Bundesverhältniß aber geht aus von der göttlichen Erwählung, cfr. Kap. 41, 8. f., wo dies von Abraham gesagt ist, hier aber — und dies ist eben der Fortschritt der

Prophetie — vom ganzen Volke. Aber diese Gottesgemeinschaft, welche die Patriarchen nur einzeln genossen, in ihrem Bunde mit Gott, — schon in dem Jehovanamen erhält das vertraute Verhältniß des Bundes Gottes sein bestimmtes Gepräge — erstreckte sich später auf das ganze Volk, denn das Gesetz, welches ihm gegeben wurde, ist die engste Verknüpfung des Bundesverhältnisses Jehova's mit Israel, und dies so sehr, daß Jehova Vater seines Volkes wird und Israel sein erstgeborner Sohn, sein Eigenthum, Exod. 19, 4—6. 4, 22. Hos. 11, 1. Das Bundesverhältniß wird erhalten durch das positive Heil, welches das Gesetz dem Volke in der Gegenwart gewährt, ferner durch die Forderungen, welche das Gesetz stellt (der göttlichen Erwählung und Sohnschafterklärung entspricht auf Seiten des Volkes die Verpflichtung zur Haltung des Gesetzes), endlich durch die Zukunft des Gesetzes, welches die Heilsverkündigung ist. Das Bundesverhältniß ist zwar tiefgehenden Störungen unterworfen, aber an und für sich unauflöslich, wie dies Hos. Kap. 1—3. in Form einer Ehe darstellt, welche einerseits eine ideale Bestimmung als unauflösliches Verhältniß hat, anderseits aber eine reale, von der Sünde getrübte Seite. Wie wir in unserer Untersuchung den Widerstreit von Idee und Realität des Volkes finden werden, so stellt Hosea diesen Widerstreit im Zehnstämmereich dar. Ich habe schon früher bei den ersten Versen unseres Stückes auf den Bund aufmerksam gemacht, nach der Micha'schen Stelle, welcher am Ende der Zeit als ein Friedensbund die Völker umschlingen soll; ich führe noch Hesek. 37, 26. an: „ich schließe mit euch einen Bund des Friedens, ein ewiger Bund soll mit euch bestehen — und gebe mein Heiligthum in eure Mitte auf immer und ich wohne unter ihnen und bin ihnen Gott und sie sind mir Volk — so erfahren's auch die Heiden, daß ich der Herr bin, der Israel heiligt", cfr. 16, 60. f. und 34, 25.; sie thun sich dann zusammen im Völkerbunde, cfr. die bei den ersten Versen dieses Stückes angeführten Stellen. Aber ehe die Völker sich zusammenschaaren, muß zuerst Israel den personificirten Bund mit Jehova darstellen, und dieser Bund ist dann der Grund, daß die Völker, voll Begier, Israels Herrlichkeit zu

genießen, sich zusammenschaaren — so ist Israel ein Licht für die Heiden, Kap. 54, 7.: Jehova will einen ewigen Friedensbund zum Segen aller Völker mit meinem Volke stiften. Das Reich der Gnade soll beginnen und das der Strafe soll enden. „Denn die Berge können weichen und die Hügel wanken, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und mein Friedensbund nicht wanken." Dieser Friedensbund erweitert sich zum Gottesstaate Kap. 61, 1. 6., cfr. Jerem. 31, 31. ff. K. 60, 2. 3., ein neues Jerusalem wird der glänzende Mittelpunkt des neuen Gottesreiches V. 19. Kap. 66, 20., alle Völker verbünden sich — aber wehe denen, die diesen Bund von sich stoßen (66, 24.). Auch Jer. 31, 34. Joel 3, 1. und a. Stellen beweisen, daß es wesentliche Wirkung der messianischen Zeit ist, daß kein Mittler zwischen Gott und den Menschen mehr nöthig sein wird. Dann wird es nicht mehr gehen, wie in der vorigen Geschichte Israels, daß der Bund immer wieder gebrochen wird, daß das Volk bundbrüchig zur Hure wird, sondern dann wird es heißen „siehe unser Gott" und Jehova wird sprechen „siehe mein Volk". Wenn die Bundesstiftung von der göttlichen Erklärung „du bist mein Sohn" ausgeht, so darf es uns gewiß nicht wundern, wenn hier, wo vom Knechte Jehova's die Rede ist, die Weissagung auch auf die בְּרִית kommt. Denn die Idee der Bundesgemeinschaft ist der Mittelpunkt, um welchen sich der gesammte Glaube und die gesammte Erkenntniß Israels dreht. — Auch bei dieser Erklärung dieser Stelle wird, wie nöthig ist, der עֶבֶד das Volk vom Volk unterschieden, denn der ideale Israel ist einerseits mit dem Volke in seiner empirischen Erscheinung eins, andererseits wiederum von ihm unterschieden. Eine Unterscheidung, die wir nicht etwa nur aufstellen, sondern die der Prophet selbst macht, die aber die Interpreten, weil sie die Gegensätze, welche auftreten, übersehen haben, auch übersehen. Verwundert man sich ja auch nicht, wenn man von der Kirche spricht und sie unter zwei Gesichtspunkten betrachtet als **ecclesia visibilis** und **invisibilis**, oder wenn die **ecclesia** hier in ihrer empirischen Erscheinung eine **pressa**, eine **militans** genannt wird, aber ihrer Idee nach, ihrer Bestimmung nach, was nicht

bloß eingebildetes Ideal ist, sondern Realität haben wird, eine **triumphans** heißt. Wie die Gemeinde der Heiligen, die wahren Christen ein Salz und ein Licht sein sollen für die Masse der Christen, so soll die **ecclesia invisibilis sub ecclesia visibili latens**, das wahre Israel, das seiner Bestimmung treue Volk, ein Bund sein nach Innen, auf daß es nach Außen werden könne ein Licht. Bei dieser ganz dem Worte gemäßen Eklärung fallen alle Künsteleien weg: עם ist das Volk Israel, wie sonst auch; es ist nicht Apposition, sondern Bund des Volks = Volksbund — ein ganz gewöhnliches Genit.-Verhältniß. Der Artikel fehlt, weil der Ausdruck עם in seinem Gegensatz zu גוים den Zuhörern wohl bekannt war, und wie trefflich paßt alles in den Zusammenhang: „ich werde dich ergreifen" — das Restituirende des Bundesverhältnisses zugleich zurückweisend auf K. 41, 8. 9., das Ergreifen des Stammvaters zur Bundesschließung des Erwählten wie des erwählten Knechtes Kap. 42, 1. Hier das Fassen mit der Hand, dort das Halten mit der Rechten „und werde dich bewahren", daß du im Bunde bleibst und nicht mehr durch Uebertretung derselben dich an dem heiligen Gotte versündigst, und du wirst den Bund mit mir so darstellen, daß es offenkundig wird, wie du in meiner Gemeinschaft stehst, und dadurch wirst du das befruchtende Segenselement für die Völker, welche schon in Abraham, deinem Stammvater, gesegnet wurden. Vergl. Jer. 31, 31. ff. Und was noch die Geschichte betrifft, so kommt sie unserer Ansicht trefflich zu Hilfe. Der neutestamentliche Beruf des zunächst um den erschienenen Christ und dann um das Apostolat geschaarten *ἰσραηλ τȣ θεȣ* Gal. 6, 16. ging nicht bloß auf die Heiden, sondern zunächst auf die noch ungläubige Masse des eigenen Volkes, auf das Röm. 11, 25. *ἀπο μερȣς* verhärtete Israel. Ja schon die Wiederherstellung des im Exile befindlichen Israel ist ja nicht bloß durch Cyrus und die andern Achämeniden, sondern auch auf Seiten Israels durch solche Knechte Jehova's im hervorragenden Sinne wie Serubabel, Josua, Esra, Nehemia u. A. vermittelt, welche die Anschauung des Propheten recht wohl in den collectiv-persönlichen Begriff עבד zusammenfassen könnte. (Del.) Klt: es ist der

Knecht Gottes der Bund des Volkes Israel. Das ist der Bund seiner selbst, und das ist ein Absurdum. Der Bund seiner selbst kann der Knecht nicht sein, folglich muß ein Unterschied sein zwischen Knecht und Knecht, zwischen Volk und Volk — das israelitische Volk muß die Wesenheiten in sich haben, die beiden Bestimmungen — einer idealen Person von göttlichem Beruf und eines realen Collektivums von Personen — zugleich entsprechen. Was der „Volksbund" zu bedeuten habe, ist jetzt klar: in der Idealpersönlichkeit des Volks, in diesem **character indelebilis**, den Gott dem Volke durch seine Berufung aufgeprägt hatte, findet fort und fort die Versöhnung Gottes und seiner Rathschlüsse mit dem sündigen Effectivbestand des Volkes statt.

Zum Völkerlichte. Vit. sagt über den Zusammenhang dieses Wortes mit dem vorigen: **„Messiam hoc ipso ratum facturum testamentum quo Deus Abrahamum ejusque semen scripserat haeredem gentium, si gentes illustraret notitia veri Dei, easque a tenebris transferret ad statum fidei, sanctimoniae consolationis et verae laetitiae. Status enim oeconomiae novae est status lucis, status lucis est status notitiae Dei et verae religionis"**; er verweist noch auf Simeon als den Erklärer dieser Stelle wie der Parallele 49, 6. bei Luc. 2, 30. 31. Es wird hier eine weitere Bestimmung der Wirksamkeit des Knechtes angegeben, und zwar die völkererleuchtende, ihre Erkenntniß anregende, so daß sie im Lichte Jehova's wandeln werden, cfr. K. 60, 3. „und es wandeln Heiden in deinem Lichte — sie werden Genossen des Heils, das für Zion erglänzt, und Könige in dem Glanze, der dir aufgeht." Das Licht (K. 2, 5.) wird in Israel so hervortreten, daß die Völker von seinem Scheine herbeigelockt werden. Am Lichte Israels entzündet sich der dem Verlöschen nahe Docht der Völker und bringt seinen hellen Schein hinaus in die Welt. Vom Segen aber, den Israel auf die Völker ausstrahlen läßt, fließt auch wieder Segen auf es selbst zurück, was sich von selbst versteht. Denn wer Segen gibt, der empfängt Segen. Aber erst wenn Israel Volksbund geworden ist, ist es fähig, Völker-

licht zu werden, wie Abraham erst die Verheißung des Völkersegens bekam, nachdem er mit Gott in den Bund getreten war.

V. 7. Zu öffnen die blinden Augen, ist eine nähere Erklärung darüber, in welcher Weise Israel für die Völker ein Licht sein werde; es ergänzt subjectiv, was vorher objectiv, vom matten Dochte der in Sünde und Irrthum verkommenen Völker und vom geknickten Rohre gesagt ist. Das ל correspondirt nicht mit dem ל bei אור und בריה, sondern gibt einfach die Absicht an, welche Israel als Völkerlicht erreiche. Wem gehören aber die blinden Augen? Welches ist das Object der Wirksamkeit Israels als des Knechtes? So fragt Vit.: „id unum hic quaeri potest, ad quae subjecta referenda sint beneficia illa gratiae quae hic memorantur? utrum ad Judaeos an ad gentes? er antwortet, in universum promiscue referri posse ad utrumquo subjectum —, was er aus Act. 26, 18. beweisen will und aus V. 18. u. 19., welche aber so wenig hieher gehören, daß sie vielmehr einen Gegensatz zu unserer Stelle bilden — und erklärt dann, in welchem Sinne die Juden caeci und in welchem die gentes so heißen können. Er sagt, das zweite Glied: ad educendum ex claustro vinctum beziehe sich auf die Juden, dagegen das: ex carcere habitantes in tenebris beziehe sich auf die gentes. — So läßt sich jedoch nicht trennen — Hgst.: wegen des Zusammenhangs des Verses mit „zum Licht der Heiden" geht die hier erwähnte Thätigkeit Gottes — also Jehova ist in diesem mit dem vorigen zusammenhängendem Verse, welchen Zusammenhang Hgst. so eben premirt hat, Subject? (so will es auch Hahn, worauf wir zurückkommen werden) — „zunächst auf die Heiden". Daß aber auch Israel nicht ausgeschlossen werden darf, erhellt aus K. 49, 9., dann auch aus V. 16. hier, wo der Blindheit Israels gedacht ist. Man wird also sagen müssen: es wird hier näher geschildert, wie der Knecht Gottes sich als Volksbund und Völkerlicht bewährt, wie er dem Unheil, in welchem die Heidenwelt schmachtet, ein Ende macht, was auch auf die Blinden im Volke selbst einwirkt. Vit. lehrt „promiscue referri posse ad utrumque subjectum" — sollte übrigens objectum heißen — Judaeos

et gentes. Scheint auch das Subject kann promiscue bezogen zu werden, denn oben ist Jehova Subject nach Hgst., und gegen das Ende der Hgst'schen Deduction macht der Knecht Gottes dem Unheil ein Ende. So kommt am Ende noch eine Wesensgleichheit Jehova's und des Knechtes zu Stande! Str. vollends: überhaupt die ganze in Banden der Sünde und des Irrthums gefangen liegende Menschheit zu befreien und zu Gott zurückzuführen. — Wir sehen, wie merkwürdig die Begriffe von Vit. bis Str. sich erweitern: Vit.: Juden oder Heiden promiscue, Hgst.: Heiden und Juden, Str.: die ganze Menschheit, d. h. Heiden und Juden! Str. bemerkt noch mehr erweiternd: „Das Aufthun der Augen hat umfassenden Sinn, hebt an vom irdischen Elende aller Art, insofern es in der Sünde wurzelt und nur mit dem Sündenelend gehoben werden kann, und reicht dann wirkend bis in die Tiefen des Todes, die Bande des Hades."

Andere wie Ges., Ew., Knbl. verstehen unter den blinden Augen, Israel in seiner Erkenntnißlosigkeit, und Knbl., der die Geschichte en détail kennt, denkt dabei an diejenigen Exulanten, welche das nahe Heil nicht einsehen, also auch die Kleingläubigen und Zweifelnden und Klagenden; ihnen soll der Blick in die herrliche Zukunft eröffnet und sie dadurch zur Heimkehr bestimmt werden. Die Judäer waren zum Theil eingekerkert. Der Verfasser hofft ihre Befreiung von den theokratisch Gesinnten, welche an der Spitze des Volkes stehend und als dessen Repräsentanten bei Cyrus den Antrag auf Freilassung stellen, die Genehmigung erhalten und alle Anordnungen zur Heimkehr treffen werden. Möglich, daß der Verfasser auch an gewaltsame Befreiung Einzelner dachte. D. h. der Erklärer hat nicht das zu erklären, was im Texte steht, sondern er entwirft irgend ein Bild der Geschichte, und von diesem selbsterfundenen Bilde erklärt er Zug für Zug. Wir werden im zweiten Theile noch Gelegenheit haben, solche Proben von Erklärung anzusehen. Ew. überschreibt den Abschnitt K. 42—46. „Israel und die Heiden", und bemerkt, wie Jahve seinen Clienten von Anfang an berufen habe, um ihm das Heil und dessen Gründung zu übertragen, damit es als das Mittelvolk die Heiden er-

leuchte und mit Jahve aussöhne und darin das höchste Ziel seiner Thätigkeit finde, daneben jedoch auch und in der Gegenwart zunächst die vielen Unglücklichen von Israel selbst wie aus dem finstern Gefängnisse an's Licht führe und sehend mache, durch die Befreiung und Erlösung aber zugleich ihre Verzweiflung, ihre geistige Blindheit ihnen nehme. Hitz., Maur verstehen die Heidenvölker in ihrer Unwissenheit und Heilslosigkeit. Hitz. knüpft richtig an die Schlußworte V. 6. „zum Licht der Heiden" V. 7. an und sagt, das Licht wird in zwei Beziehungen aufgefaßt, erstens, was zunächst liegt, als Bild der Belehrung, welche geistige Blindheit aufhören mache — unrichtig vergleicht er V. 18. 19. (statt V. 3.), und zweitens, als Bild des Heils und der Befreiung. Hahn bezieht die blinden Augen auf Israel, aber faßt das ל nicht als Bezeichnung der Bestimmung und als Subject nicht den Knecht Jehova's, sondern Jehova selbst und ל dient zur näheren Bestimmung, wie Jehova, nicht der Knecht, Israel zum Bunde des Volks, zum Licht der Nationen machen werde. Zunächst wird er dies also thun, daß er Israel selbst die blinden Augen öffnet. Er sagt weiter: Um das Licht der Nationen zu werden, darf Israel nicht selbst blinde Augen haben u. s. f. Jehova wird also Israel selbst aus seiner geistigen Blindheit erlösen, damit es der Erlöser der blinden Völker werden kann. Allein es verstößt diese Anschauung gegen den engeren und weiteren Zusammenhang, denn, wenn Jehova vorher sagt, und dies gilt auch gegen die Hgst.'sche Ansicht, „ich werde dich machen zum Volksbund und zum Völkerlicht", so sind ja die Bande der Sünde, in welchen das Volk in Wirklichkeit schmachtet, schon gelöst, und die Gemeinschaft des Volkes mit Jehova ist schon hergestellt. Zudem ist ja nach den vorigen Versen schon der Geist Gottes auf das Volk gelegt, seine Berufung, seine göttliche Leitung schon ausgesprochen, seine Wirksamkeit schon erklärt, und jetzt käme noch hintennach: auf daß du aber dieses alles auch erfüllen kannst, will ich dir die Augen öffnen. Was wäre das für ein Fortschritt in der prophetischen Rede? Vielmehr haben wir in unserm ganzen Stücke durchaus keine Schilderung von Israel, wie es in Wirklichkeit ist, sondern

von dem idealen, von dem, wie es nach seiner ursprünglichen Bestimmung sein wird. Wenn die Schilderung K. 42, 18—22. unmittelbar hier anknüpfte, so könnte ich was Hahn sagt theilweise zugeben, aber es kommt jetzt unmittelbar darauf der Jubel der Völker über die neue Heilswahrheit, die sie kennen gelernt, und erst V. 18. wendet sich die Rede an das israelitische Volk, um ihm, das seine Bestimmung nun vernommen, den Contrast derselben mit seinem jetzigen Verhalten recht kräftig vorzuhalten — also die Heidenvölker, dieselben, deren Docht nahe am Verlöschen und deren Rohr geknickt ist, sind hier gemeint, und diese wurden auch zur Zeit Christi in die Gemeinde Gottes aufgenommen, wo die Verheißung „ich will dich zum großen Volke machen" den Anfang ihrer Erfüllung fand. Daß aber die Schrift die Aufnahme der Heiden als eine solche Vermehrung des Volkes Israel ansah, beweist schon Hos. 2, 1. — Diese Weissagung ist so gewiß, als der Gott Israels, Jehova, der unendliche, der einzig wahre Gott ist.

Kap. 42, 18—22.

V. 18. Ihr Tauben höret und ihr Blinden schauet her um zu sehen!

V. 19. Wer ist blind als nur mein Knecht und taub wie mein Bote, den ich senden will. Wer ist blind wie der mit Heil begabte und blind wie der Knecht Jehova's?

V. 20. Vieles hast du gesehen und beachtest es nicht. Offene Ohren hat er und er höret nicht.

V. 21. Jehova gefiel es um seiner Gerechtigkeit willen groß zu geben ein Gesetz und herrlich;

V. 22. und es ist ein beraubt und geplündert Volk u. s. f.

Daß in dieser Schilderung der Knecht Gottes das Volk Israel ist, kann gar nicht bestritten werden, es ist handgreiflich, und daß wenn von diesem Knechte gesagt ist, er sei der Bote, welchen Jehova sende, so ist ebenso klar, daß dies zurückweist auf den Anfang des 42. Kapitels. Aber welch ganz andere Worte als im Anfang des Kapitels! Dies aber ist nicht Weissagung, sondern einfache Darstellung des Volkes, wie es sich in der prophetischen Gegenwar präsentirt, und wie es einen gewaltigen Con-

traft bildet in dieser seiner sinnlichen Erscheinung mit seiner von Anfang an ihm zugewiesenen Bestimmung. Diese Gegensätze, die so wenig beachtet werden, in denen aber das Volk in seiner Gegenwart geschildert ist gegenüber denen, in welchen weissagend das Volk als Ideal hingestellt ist, sind sehr wichtig und bilden eine feste Stütze für die Richtigkeit unserer Auffassung. Schon bei unserer ersten Stelle 41, 8—10. ist ein Anlauf zu diesem Gegensatze genommen, wenn es dort heißt: „fürchte dich nicht, du Wurm Jakob, ihr Sterblichen von Israel". Ob das מתי = **qui mortui estis** oder = **moribundi, mortales** oder = Völkchen, Häufchen, übersetzt wird, jedenfalls ist es appositionelle Bestimmung zu „Wurm" und beweist, daß unter „Wurm Jakob" wie unter „Knecht Israel" nicht ein Individuum, sondern das Volk verstanden ist — es ist damit das Volk in seiner gegenwärtigen Lage der tiefsten Erniedrigung und Schmach bezeichnet, und doch wird es durch die Allmacht und Heiligkeit Jehova's zum Sieger über die Völker. Es ist hier die traurige Lage des Volks geschildert, welches für alles, was Jehova in Gesetz und Propheten zu ihm redet, so unempfänglich ist, indem es das Gesetz, welches die Augen erleuchtet, Ps. 19, 9., nicht annimmt, und der Stimme seines Gottes keinen Eingang gestattet; ja so blind ist Israel, daß im Verhältniß zu seiner Blindheit alles Andere verschwindet, und doch will Jehova es brauchen als seinen Boten, um den Völkern die Augen zu öffnen.

Kleinert findet in diesem Stücke eine Erklärung der vorher genannten Leiden (cfr. p. 34.), die der Knecht stumm ertrage. Es solle zeigen, daß das Leiden von Gott ausgehe und wegen Ungehorsams und Verstocktheit über den Knecht verhängt sei. Der Gegensatz seie jetzt aus dem äußern Gebiete der Erscheinung in die innere, sittliche übergetragen. „War es vorher ein Gegensatz zwischen elender Erscheinung und herrlicher Mission, so ist es jetzt der zwischen göttlichem Beruf und innerem Verderben und Schuldbelastung."

Wir haben oben keine Leiden gefunden, und was die Unterscheidung des äußern und sittlichen Gebietes betrifft, so ist ja der göttliche Beruf ganz dasselbe, was die herrliche Mission und das

innere Verderben und die Schuldbelastung ist ja eben der vom Propheten von Anfang an hervorgehobene Grund der elenden Erscheinung. Die elende Erscheinung des Volkes kann der Prophet gar nie anders denn als Folge seines innern Verderbens — seiner Untreue gegen Gott — ansehen.

Wie kann man bei Vergleichung solcher Stellen, wo vom עבד Blindheit und Taubheit trotz aller Offenbarung ausgesagt ist, noch den Prophetenstand sich selbst verherrlichen lassen, wie De Wette, Rosenmüller, Umb.! Der Ausdruck מלאך steht allerdings von Propheten, Lehrern und Priestern, aber kann Israel nicht ebenso gut מלאך heißen als עבד? Zwar meint Schenkel*), wegen des מלאך sei es unmöglich, diese Stelle vom Volke zu erklären, während doch bald nachher 22—25. unbedingt vom Volke gesagt ist יהוא עם. Der עבד seie auch hier das Ideal des Prophetenstandes, und V. 19. läßt er, wie die Rabbinen zu erklären pflegten, die Verstockten dem Herrn seinen Vorwurf zurückgeben für seinen eigenen Gesandten, worauf Str. mit Recht sagt: hier möchte man rufen: Wer ist blind, wenn nicht der Ausleger? Köster sagt: V. 18. **Jehova coecos in religione ethnicos alloquitur (cfr. V. 16.). Quibus ut animum faciat ad amplectendam veram religionem, V. 19. edocet eos, Judaeos nunc monotheismi doctores, olim omnium caecissimos fuisse neque igitur suo merito legem mosaicam accepisse sed per Dei gratiam (V. 21.). Id eo demonstratur, quod Judaei culpa sua interitum sibi contraxeriut (22—25.) sic ethnicis spes injicitur, se quoque Dei gratia ad mirabilem illam monotheismi lucem posse pervenire.** Allein von dem **olim fuisse und accepisse**, auf welchem die ganze Ansicht ruht, steht auch nicht eine leise Andeutung im Texte, und somit steht die ganze Deduktion in der Luft.

Was aber die Blindheit des Volkes betrifft, so haben wir hier eine Unzahl Stellen, die dasselbe aussagen, zuerst Deut. 28,

*) in seiner Monographie, die zuerst anonymen Verfassers erschien.

28. f. im Fluche Mosis „der Herr wird dich schlagen mit Blindheit“ 32, 28. f. Sacharj. 7, 11. „und verstockten ihre Ohren, daß sie nicht hörten“. Jer. 5, 21. „Die da Augen haben und sehen nicht, Ohren haben und hören nicht“, ebenso Hesek. 12, 2. Jes. 6, 9. 10.: „Geh und sprich zu diesem Volke: Höret immerfort, aber verstehet nicht, und sehet fortwährend, aber sehet nicht ein. Verstocke du das Herz dieses Volkes, erschwere sein Gehör und seine Augen blende! auf daß es nicht schaue mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre“. Und wie lange dauert dieser Zustand im Volke? bis nach Zerstörung und Verwüstung im fernsten Hintergrunde die Erlösung anbricht. — Dann öffnen sich die Ohren der Tauben und die Augen der Blinden thun sich auf, Jes. 35, 5. Dann werden hören jenes Tages die Tauben die Worte der Schrift; aus Dunkel und Finsterniß werden die Augen der Blinden schauen, Jes. 29, 18.

Vit. sagt: die jüdischen Interpreten seien hier rathlos, weil sie nicht begreifen können, wie diese epitheta auf das Volk Israel sich beziehen können. Auch er führt die Beziehung auf die Propheten an, welche vom schlimmen Volk so genannt werden, bezeichnet sie aber kurzweg als absurd —. Doch Hieronym. versucht die Schwierigkeit so zu heben, daß er die Worte so wendet: **quis est surdus nisi ad quem nuncios meos misi**, was aber gegen die Worte ist. Vit. selbst: die Rede beziehe sich auf die **Communitas populi judaei exceptis electis.** Es stehe hier Knecht Jehova's **nur respectu primae institutionis sui status, quia ad id electus erat vocatusque a Deo, ut solus in orbe terrarum populus secundum claram voluntatis ejus revelationem ipsi serviret, h. e. eum coleret ac revereretur**, und meint dazu, es sei etwas ganz allgemein Gebräuchliches, daß Namen, Dinge und Personen **secundum primam institutionem sui status** angepaßt werden — was ganz richtig ist und auf die Unterscheidung eines empirischen und idealen Israel hinführt.

Str. läßt sich den Standpunkt von Calvin verrücken: „Es zeigt sich, sagt er, daß V. 18. zwar schon die Juden besonders meinte, doch zugleich noch ehe V. 19. ihnen die Blindheit im

eminenten Sinne zuspricht, sie mit den Heiden zusammenthat, folglich alle Menschen umfaßte. Calvin: **damnat Judaeos caecitatis aut potius homines universos. Tametsi enim specialiter exprobret Judaeis, tamen hoc aliqua ex parte ad gentes quoque pertinet.** Da muß am Ende die ganze Menschheit unter dem עבד verstanden sein, von der schon in der vorigen Stelle Str. sprach.

Hgst. meint: das Volk Israel werde aufgefordert, doch jetzt wenigstens aus seiner Fühllosigkeit herauszutreten und zur wahren Erkenntniß und Einsicht zu gelangen. Während Str. zugibt, daß die Anrede vornemlich Israel treffe, läugnet Hgst., daß der Prophet nur das Volk seiner Zeit meine, und beweist es damit, daß er sagt: wenn schon K. 6. zunächst auf Christi Zeit sah, — die Berufung des Propheten — so sei dies hier noch bestimmter der Fall. Ich gestehe, daß ich weder Vorder- noch Nachsatz fasse.

Kap. 43, 10.

Ihr seid meine Zeugen, ist der Ausspruch Jehova's, und mein Knecht, welchen ich erwählet.

Im Gegensatz zu den Göttern, welche keine Zeugen für sich haben, gibt Jehova seine Zeugen, welche die Verkündigung des Zukünftigen nicht nur hören, sondern deren Inhalt im Verlaufe der Zeit auch bestätigen werden. Das Volk Israel ist der Zeuge.

Und mein Knecht, welchen ich erwählet. Hahn: enthält die nähere Erklärung des אתם. Kleinert: עבדי ist offenbar Prädikat zu אתם und die Stelle somit ein Beweis für unsere Ansicht, daß das Volk der Knecht ist. Darin kann ich nicht beistimmen, daß die Stelle zusammengenommen werden müsse mit 44, 26. Hofm., Str. fassen עבדי als zweites Subject und verstehen darunter den Propheten wie in 44, 26.

Wie überall, wo das Volk auftritt, so auch hier erscheint der Gegensatz. V. 21.: Das Volk, das ich mir gebildet, meinen Ruhm soll's erzählen. Wenn Israel seiner Bestimmung treu nachkommt, so trägt es zur Verkündigung und Aus-

breitung des Ruhmes seines Herrn und Königs bei — aber nicht mich rufst du Jakob, denn du bist meiner müde, Israel ꝛc. V. 21. hält dem Volke seinen Beruf vor.

V. 22. zeigt wieder, wie weit das Volk in seiner Erscheinung von seinem Berufe sich entfernt habe.

Kap. 44, 1. ff. und V. 21. u. 22.

V. 1. Nun aber höre o Jakob mein Knecht und Israel, welchen ich erwählt.

V. 2. So spricht Jehova, der dich geschaffen und der dich gebildet, der von Mutterleib an dir half. Fürchte nichts mein Knecht Jakob und Beglückter (Frommchen) den ich erwählt,

V. 3. denn ich werde gießen Wasser auf das Durstige und Bäche auf das Trockene; ich gieße meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Sprößlinge.

In den folgenden Versen wird dann die Folge dieses Segens auseinandergesetzt: nemlich die Heiden werden es sich zur höchsten Ehre rechnen, Jehova und seinem bisher geknechteten und geschmäheten Volke anzugehören. Diese Stelle weist wieder zurück auf K. 43, 1. 42, 1. 41, 8. 10. 13. 14. — es ist wieder eine weissagende Schilderung der Erhebung Israels als des Knechtes Jehova's zu neuer Herrlichkeit kraft seiner Bekehrung, wenn der Herr seinen Geist auf es gegeben haben wird. Aber alsbald V. 6—20. erscheint wieder der Gegensatz, wie Israel in Wirklichkeit durch den Dienst der todten Götter sich in's Verderben stürze, dann aber wieder so mild tröstend und beruhigend Rückkehr zum Gedanken des 1—3. Verses.

V. 21. „Gedenke an dieses Jakob und Israel, daß du mein Knecht bist, ich habe dich gebildet, du bist mein Knecht, du wirst mir nicht vergessen werden.

V. 22. Ich wische ab wie einen Nebel deine Sünden und wie ein Gewölke deine Vergehungen. Kehre um zu mir, denn ich erlöse dich."

Der Prophet erinnert das Volk an die früheren Gnadenerweisungen, die es von Jehova erhalten, wie er das junge Israel gehegt und gepflegt (Hos. 11, 3.), von seiner frühesten Kindheit an schon in den Erzvätern ihm geholfen und es getragen Ps. 22,

10. 11. Deut. 1, 31. 32, 6., und sofort als es ein Volk wurde, d. h. in der Zeit vom Auszug aus Aegypten an, Hos. 2, 17. — Das ist die kräftigste Bürgschaft für seine Zukunft. Um nun in die Verheißungen der ersten volksbildenden Erlösung stärker zurückzuweisen, folgt nach Israel und Jakob sogar der alte Name ישרון, welcher auf Deut. 32, 15. anspielt. Ob dieses Wort nun deminutiv sei und eine charitative Bedeutung „frommes Völkchen" habe, oder **Nom. propr.** für Israel als das seiner Bestimmung nach fromme Volk, was der Parallelismus hier verlangt, nemlich V. 1.: Jakob mein Knecht Israel, welchen ich erkor; V. 2.: mein Knecht Jakob, Jeschurun den ich erkor; oder ob ישר = אשר glücklich sein also: das von allen Völkern von Jehova durch Verleihung außerordentlichen Glücks begnadigte Volk, oder wie Str. will: es bezeichne die zugerechnete, vom Mutterleib der Erwählung her beigelegte Gerechtigkeit des eigentlich als Kind noch Ungerechten — wogegen sich wohl etwas sagen ließe —, ist für unsere Untersuchung wohl gleichgültig. In der angeführten Stelle braucht Moses den Namen absichtlich, wo die Wirklichkeit mit der Bestimmung im grellen Widerspruche steht; er straft das Volk mit diesem Namen, und dennoch folgt der Segen, weil Gott des Volkes Herr bleibt. V. 3. bezieht sich auf die Ausgießung des Geistes, die unter dem Bilde eines herabströmenden Regens ausgesprochen wird, cfr. Mal. 3, 10. Ezech. 34, 26. Mich. 5, 6—8. Ew.: „der, welcher jährlich und täglich die ausgedorrte äußere Schöpfung wieder erquickt, wird auf Israel neue Blüthe ausgießen." „Das Wasser Gottes aber ist sein Geist, dieser Geist also der wahre, vermehrende, Leben und Wachsthum vor Gott schaffende Segen für den Samen Abrahams und alle Geschlechter der Erde durch ihn." (Str.) Vit. bezieht den Abschnitt V. 1—3. auf die **ecclesia** in der **ecclesia**, und erklärt, der Prophet habe ein doppeltes Subject im Auge, **ecclesiam electam credentem integra in Deum fide et affectu, in ecclesia carnali reproba multis inquinata vitiis, multis obruta scandalis: et tamen utramque appellat Jacobum et Israëlem; quod illud nomen his conveniret** κατα σαρκα: **illis** κατα πνευμα και ἀληθειαν **de quo**

C. 43, 1. hic vero loci patet ex contextu respiciendam esse ecclesiam electorum, quae superesset inter Judaeos postquam Deus exsecutus esset sententiam judicii gravissimi; cujus modo facta erat mentio h. e. populum Dei electum qui reducendus erat ex exilio, et ibidem in Cananaea conservandus, usque quo Deus illi praestaret luculenta illa promissa gratiae quae vero Abrahami semini testamento condixerat, er vergleicht Zeph. 3, 12.: et ego reliquum faciam in medio tui populum inopem et tenuem, qui fident nomini Jehovae, alſo die reliquiae secundum electionem gratiae ſind hier gemeint, Jeſ. 10, 20. f.

Gedenke an dieſes, bezieht Str. und Htzg. falſch auf die vorhergehende Schilderung des Götzendienſtes, wie er ſo ſehr in's Verderben ſtürze, Hahn mit vollem Rechte auf das folgende „daß du mein Knecht biſt".

Du wirſt mir nicht vergeſſen werden, ſo überſetzt gut Hahn nach Geſ., dieſer nach Kimchi. Htzg.: „du wirſt meiner nicht vergeſſen", er faßt das Wort als deponens, was aber unpaſſend ſcheint. Jehova wird ſein Volk nie vergeſſen, wenn er es auch dem Gerichte anheimfallen läßt. Der Zweck, welchen er mit ihm vorhat, iſt nur die Tilgung ſeiner Sünden, daß es ſich bekehre, ſeine Beſtimmung erkenne, um mit ewigem Heile begnadigt zu werden. Vit. ſagt über V. 21—22.: tota haec exhortatio hac nititur hypothesi quod secundum praedictionem Mosis et Prophetarum gens judaea et ephraemitica abducta in exilium se ad Deum converteret, nempe electi ex illa gente semen secuturae ecclesiae postquam Deus supplicium sumpsisset de contumacibus legis suae transgressoribus, Lev. 26, 40. Deut. 4, 27. 28. 30, 2., hi vero ipsi sunt electi, ecclesia babylonica jam liberta et liberanda, quam proinde Deus blande admodum appellat. prophetica remissio prima peccatorum respectu totius corporis Ecclesiae facta est cum reditu ex exilio babylonico. Illo tempore Deus cum populo suo veluti rediit in gratiam. Sed erat admodum imperfecta: nec sane iis comitata signis gratiae divinae, quae exspectave-

rant reduces; qui ipsi quoque de primo zelo suo brevi remiserant. ergo vera ἀφεσις των ἁμαρτιων totius corporis electorum differebatur in adventum Messiae, cujus typica haec et proleptica veluti proludium fuit. In der Unterscheidung der ecclesia in der ecclesia und des Volkes und der electi liegt im Grunde dasselbe, was wir in ideales Israel und empirisches getrennt haben.

Man hat auch die Stelle 44, 24—26.ª hieher gezogen, aber mit Unrecht. „So spricht Jehova dein Erlöser und dein Bildner von Mutterleib. Ich Jehova bin's, der alles schuf, der ausspannte den Himmel allein, der ausgebreitet die Erde — keiner war mit mir —, der die Zeichen der Lügenpropheten vernichtet und die Wahrsager in Tolle verwandelt, der die Weisen zurückdrängt und ihr Wissen zur Narrheit macht, der erfüllt das Wort seines Knechtes und den Bescheid seiner Boten vollführt." עבדו ist Jesaias — Vit. per servum Dei hic absque dubio intelligendus est Jesaias ipse ut K. 20, 3. und מלאכים sind die Propheten, nach Vit. besonders Jeremias. Der Plural מלאכים duldet gar nicht, bei עבדי an Israel und an das Prophetenthum nur als dessen Organ zu denken. Str.: die Hypothese vom Prophetenstande, welche die Stelle mißbraucht, sollte gerade vom Plural daneben lernen, daß עבד insofern kein Collektivum oder Abstractum ist. Std. falsch: unicus locus qui nomine עבד non solum certum quendam sed omnino τὸς προφητας definire videtur. Dew. sagt einfach: Kap. 44, 26. u. 47, 16. propheta se a Deo missum esse affirmat. Aber, sagt Delitzsch ganz richtig: man darf aus dieser Stelle auch keinen Schluß ziehen, daß, weil hier der Prophet עבד heißt, dieser Name auch sonst den Verfasser dieser Reden oder den Prophetenstand oder Israel als Prophetenvolk oder den zukünftigen Heiland als Propheten bezeichne. Den עבד als Prophetennamen gebrauchend, folgt der Verfasser dieser Reden uraltem Herkommen. Und doch überschreibt derselbe 44, 24—28.: „Cyrus ist weissagungsgemäß derjenige, durch welchen Jerusalem, die Städte Juda's, der Tempel wiedererstehen", allein erst V. 28. tritt Cyrus ein. Zuerst Jehova als Vernichter aller falsch prahlerischen Wahr-

sagung, dann der Prophet als Verkündiger des göttlichen Willens, endlich Cyrus als Vollstrecker des göttlichen Planes — der Wiederherstellung des Volks und seines Wohnsitzes. Hitz. versteht darunter wegen Jerem. 30—33. 50. 51. Jeremia, so wie unter den Boten andere Propheten mit Vergleichung von II Reg. 24, 2. Jerem. 29, 19. Köster will mit neque igitur dubium, aus V. 1. 2. 21. beweisen, daß auch hier V. 26. das Volk gemeint sei und מלאכים ein synonym von עבד. Auch Klnt. (c. l.) scheint es ganz auf der Hand liegend, diese Stelle zusammengenommen mit 43, 10. vom Volke zu verstehen. Er faßt aber, um die Stelle auf's Volk beziehen zu können, דבר nicht = verbum, sondern = res und השלים = in integrum restituere, ad perfectionem adducere. מלאכים könne ebenso gut vom Volk als Mehrheit ausgesagt werden, wie מלאך vom Volke als Einheit 42, 19. ausgesagt seie, wie ja auch der Plural עברים in K. 65. u. 66. vom Volke ebenso gesagt werde, wie עבד. Der Erklärer selbst findet diese Erklärung gewagt und bedenklich gegenüber der vortrefflichen Antithese, welche nach der gewöhnlichen Erklärung V. 25. u. 26. bildet. Allerdings muß diese Antithese gewahrt bleiben, da nirgends den Lügenpropheten das Volk gegenübergestellt ist, wohl aber ganz natürlicherweise wie z. B. Micha 3, 7. u. 8. der Prophet in seiner Geisteskraft und in der bewußten Stärke seiner Gottessendung gegenüber denen, welche nur die Rolle des Propheten spielen, deren Verkündigung kein Erfolg entspricht, bei denen Gott unbeantwortet läßt, was sie sprechen. דבר kann freilich ebenso gut Sache bedeuten, aber hier gegenüber den Zeichen und der Weisheit der Lügenpropheten bildet eben die Bedeutung: „Wort" den einzig richtigen Gegensatz. Es ist zuzugeben, daß das Hifil von שלם die von Klnt. angeführte Bedeutung haben könnte, aber dasselbe kommt nicht so vor, während es in der Bedeutung = ausführen, erfüllen noch einigemal vorkommt, z. B. V. 28. hier, ebenso Hiob 23, 14. Es ist so sehr nur vom Propheten die Rede, daß man eben aus dieser Stelle den Unterschied des wahren Propheten und des falschen ersehen kann. Auch

falsche Propheten können Zeichen und Wunder thun, aber gegenüber von diesen legitimirt sich das prophetische Wort eben durch die geschichtliche Erfüllung — es soll kommen, was der Prophet redet, cfr. 4 Mos. 23, 21.; 5 Mos. 18—20. 22. 13, 2. ff. Jerem. 44, 28., während bei den falschen Propheten das Wort nicht ist Jerem. 5, 13., sondern sie führen ihr eigenes Wort Jer. 23, 31., während sie von Jehova das Zeugniß bekommen: ich habe sie nicht gesandt und ihnen keinen Auftrag gegeben, auch nichts mit ihnen geredet, Jerem. 14, 14.

Wenn aber Klnt. meint, wenn das Volk hier nicht unter עבד verstanden werden wolle, so wäre das Nächstliegende, an Cyrus zu denken, so ginge dies, wenn man sich zu der oben angedeuteten außergewöhnlichen Uebersetzuug verstehen könnte und wenn nicht מלאכים als Parallel dabei stünde. Dasselbe muß offenbar dem עבד nahezu identische Personen bedeuten, denn es stehen beide Ausdrücke zusammen gegenüber den falschen Propheten und Wahrsagern, welche auch eine Mehrzahl bilden. Wenn Cyrus der עבד wäre, wer sollten die מלאכים sein? Wie sollte Cyrus einen Gegensatz bilden zu den falschen Propheten? Das wäre ebenso auffallend, wie wenn das Volk einen Gegensatz zu denselben bilden sollte.

Nimmt man die Stelle zusammen mit 43, 10., so zeigt sich vollends, daß hier der עבד nicht das Volk sein kann, denn das Volk weissagt doch seine Rückkehr nicht, sondern empfängt solche Weissagung, und erst die bestätigende Erfüllung macht das Volk zu Zeugen für Jehova.

Str. widerspricht sich selbst, wenn er zugibt, daß der Knecht und Bote wirklich der Prophet sei, zugleich aber dazusetzt: an dem Knecht und Boten stellt sich das weissagende Volk dar.

Kap. 45, V. 4.

„So spricht Jehova zu seinem Gesalbten, zu Koresch; Um meines Knechtes willen, Jakobs und Israels meines Erwählten, so rufe ich dir mit deinem Namen, bekenne ich dich und du kennst mich nicht."

Cyrus selbst heißt 41, 28.: Hirte, 45, 1.: Gesalbter, 46, 11.: Mann des Raths — der Mann, welcher Gottes Rathschluß vollführen wird — (Köster: intimus), 48, 14.: Jehova liebt ihn, aber עבד wird es nirgends genannt. Inhalt von V. 1—13. ist: Jehova erlöset Israel durch Koresch. Daß das Volk es ist, um dessen willen Koresch berufen wird, ist klar.

Kap. 49, 1—9.

V. 1. „Höret ihr Länder (Eilande) auf mich und merket auf ihr Nationen von ferne: Jehova berief mich aus dem Mutterleibe und vom Schooße meiner Mutter an nannte er meinen Namen.

V. 2. Er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, unter dem Schatten seiner Hand verbarg er mich, er machte mich zum geschärften Pfeile, in seinem Köcher verbarg er mich.

V. 3. Er sprach zu mir: mein Knecht bist du, Israel, durch welchen ich mich verherrliche.

V. 4. Und ich spreche: Vergebens habe ich mich abgemüht, umsonst, um nichts verzehret meine Kraft; doch mein Recht ist bei Jehova und mein Lohn ist bei meinem Gott.

V. 5. Nun aber spricht Jehova, der mich bildete aus dem Mutterleibe heraus zum Knechte sich, um Jakob zu ihm zu bekehren und daß Israel nicht weggerafft werde — und ich werde geehrt in Jehova's Augen und mein Gott ist mein Schutz.

V. 6. Er spricht: Es ist zu gering, daß du mein Knecht solltest sein, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzuführen — ich mache dich zum Lichte der Völker, auf daß mein Heil seie bis zum Ende der Erde.

V. 7. So spricht Jehova der Erlöser Israels, sein Heiliger zu dem der Seelenverachtung ist, zum Abscheu des Volkes, zum Knechte der Herrscher; Könige werden sehn und aufstehen, Fürsten — und werden niederfallen um Jehova's willen, welcher treu ist, und des Heiligen Israels willen, der dich erwählet.

V. 8. So spricht Jehova: zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, und am Tage des Heils helfe ich dir und ich werde dich bewahren und dich machen zum Volksbunde, um herzustellen das Land, erben zu lassen die verwüsteten Erbtheile.

V. 9. Zu sprechen zu den Gefangenen: Gehet heraus! zu denen, die in der Finsterniß: Kommet hervor!"

V. 1. ist analog dem 44, 2., wo wir gesehen haben, daß das Volk Israel der עבד ist, und V. 2. weist hin auf 42, 1. ff., wo

vom Berufe desselben die Rede ist, und in V. 3. heißt der עבד geradezu Israel, und V. 4. schließt sich eng an V. 3. an; ebenso daran V. 5. ff. Was den Zusammenhang mit den früheren Stücken betrifft, so ist derselbe nicht minder klar; es ist ein sehr passender Fortschritt, worauf wir schon zu K. 42, 1. ff. aufmerksam gemacht haben. In der ersten Stelle K. 41. wird der עבד nur genannt und eingeführt, in K. 42. wird eine Definition über seinen Beruf und Wirksamkeit gegeben, und hier wird er sogar redend eingeführt — ein nicht unbedeutender, obgleich nur äußerer Beweis für die Richtigkeit der bis jetzt durchgeführten Ansicht, daß der עבד das Volk seie. Was den näheren Zusammenhang mit dem Vorigen betrifft, so hat sich der Prophet in K. 48. tief in den Abfall des Volkes versenkt, er hatte gezeigt, wie dem Volke alle die hohen Namen nur uneigentlich zukommen und wie es verstockt sei. Vergl. besonders K. 48, 4. Deßhalb geht der Prophet wieder über zur Schilderung des wahren Knechtes Gottes, und in diesem Gegensatze liegt die Frage: Wie verhält sich das verhärtete Volk, das Volk wie es leibt und lebt, zu seinem Urbilde? Der Knecht verkündigt V. 1. seine Bestimmung und göttliche Berufung von Anfang an nicht nur dem Volke, sondern den Nationen, welche er zur Aufmerksamkeit auffordert, und ihnen V. 2. zeigt, wie er, nachdem er längere Zeit verborgen, nun mit besonderer Ausrüstung des kräftig wirksamen Gotteswortes auftrete V. 3. und Jehova sich an ihm so verherrlichen werde, daß in ihm das wahre Israel zu seiner Erscheinung komme im Gegensatz zum Volke, in seiner empirischen Erscheinung. Es wird die Kollision des Knechtes Jehova's mit dem jetzigen Volke hervorgehoben, und der Knecht tröstet sich — wenn er auch vergebens zu arbeiten scheint — damit, daß seine Sache Gottes Sache sei, welche doch ihr Ziel erreichen müsse. V. 4.

Höret, ihr Länder, auf mich. Was die Anrede betrifft so wird der Knecht redend eingeführt, was allerdings in der gesammten Prophetie nicht seines gleichen hat, und nur in Ps. 2. findet sich ein Beispiel solcher prophetischen Dramatik, — und nimmt selbst die Aufmerksamkeit der Völker der Erde in Anspruch.

Wenn aber Hgst. die Anrede an die Heiden sehr bezeichnend findet, weil wir hier in das Gebiet einer Erlösung eingeführt werden, welche sich nicht wie die im I. Buch K. 40—48., auf ein einzelnes Volk beziehe, sondern bis zu den Grenzen der Erde reiche, so vergißt er, daß schon K. 42, 5—7. der Gedanke ausgesprochen ist, daß der Knecht seine Wirksamkeit über die אִיִּים ausdehne und daß er dort schon אוֹר גּוֹיִם heiße und der Heilsmittler für die Nationen. Wenn aber hier die אִיִּים und לְאֻמִּים aufgerufen werden, so ist dies ein ganz natürlicher Fortschritt in der Rede, und solche weitgreifende Anreden, wie sie der Prophet nur an sein Volk richtet, kommen auch sonst vor, z. B. Jes. 8, 9., wo der Prophet die עַמִּים und die כֹּל מַרְחַקֵּי־אָרֶץ auffordert, zu horchen und erschrecken, weil Jehova den beabsichtigten Angriff der Syrer und Ephraimiten vereiteln werde, oder Jes. 1, 2., wo er noch weiter greift und sagt: „Höret, ihr Himmel, und Erde nimm zu Ohren", Deut. 32, 1. f. und die Realparallele Job 29, 8. f. Hab. 2, 20. Sach. 2, 17. und haben nicht eben die wörtliche Bedeutung, welche ihnen Hgst. gerade hier zuweist, denn auch 48, 20. wird die Kunde, daß Jehova seinen Knecht Jakob erlöst habe, bis zum Ende der Erde getragen. Vergl. noch Jes. 34, 1., wo ein ganz gewöhnlicher pathetischer Anfang. Hgst. sagt nun: „als den Standpunkt, welchen der Messias in der Anschauung des Propheten einnimmt, hat man sich die Zeit zu denken, in der er sein Amt bereits angetreten und schon viele Beweise des Unglaubens und der Herzenshärtigkeit der Juden erfahren hatte, — eine Thatsache der Zukunft, deren Voraussicht dem Propheten nach den schmerzlichen Erfahrungen seiner eigenen langjährigen Wirksamkeit schon menschlicher Weise sehr nahe gelegt war" — diese Ansicht möchte aber mit der sonst bei Hgst. sich findenden, daß die Propheten nicht im Zustande der Reflexion, sondern nur in der Ekstase reden, nicht harmoniren, denn in der Ekstase wußte der Prophet nichts von seinen schmerzlichen Erfahrungen. (Die Propheten weissagten weder im Zustande gewöhnlicher Reflexion, noch in der Ekstase. Vergl. das im zweiten Theil über die Prophetie im Allgemeinen Gesagte.)

Jehova berief mich aus dem Mutterleibe. Wenn

Str. meint, „dieser Zukünftige spricht als von Gott gesandter, gerüsteter, bereiteter, als Knecht Gottes", so hat er Recht, denn auch Jeremias 1, 5., der auch ein Knecht Jehova's war, führt als ein Wort des Herrn an, daß er ihn von Mutterleibe her nicht nur, sondern noch vorher zum Propheten ausgesondert und bereitet habe, auch Paulus eignet sich Gal. 1, 15. dieses Wort zu und wir haben es vom עבד schon 44, 2. gehört, aber wenn er weiter sagt: „wie Andere und zugleich nicht wie Andere geborner Mensch als in der Gestalt eines Menschen, der in der Höhe Gott der Herr ist, sein Ich zum Ich des ihn verordnenden Gottes stellen darf, in einer Weise, wie ohne die Berechtigung in Christo durchaus Abgötterei wäre", und wenn er durch מרחוק zugleich das Fernesein vom Heil angedeutet wissen will, so legt er eben wieder ein statt aus. Zum Glück kommt der letzte Ausdruck auch sonst vor, hat aber nirgends diese Bedeutung, z. B. Jes. 17, 13. 22, 3. und sonst. Wenn Hgst. meint, „der Redende lege ein besonderes Gewicht darauf, daß er sein Amt nicht durch eigene Willkür sich angemaßt habe, sondern durch Gott zu demselben berufen worden sei", so ist dies ganz richtig, aber wie es hier etwas ganz Neues sein soll, ist nicht einzusehen, da doch in den früheren Stellen die Berufung auch premirt ist, und ebenso 43, 20—22. 45, 4.

Und vom Schooß meiner Mutter an. Wenn Str. sagt, diese Worte weisen jedenfalls auf ein Individuum und seien für das collective Israel zu concret, so halte ich ihm entgegen, er könnte ebenso gut sagen, der עבד könne gar nie das Volk bezeichnen, weil der Ausdruck sonst gewöhnlich nur ein Individuum bezeichne und für ein Collektivum zu concret seie. Allein solcher Concretisirungen finden sich im Alten Testamente eine Menge, z. B. 47, 1. ff., wo das chaldäische Reich unter dem Bilde einer Jungfrau dargestellt ist, oder 49, 14. die Anrede an Zion, oder 3, 16., und eben die hier gebrauchte Ausdrucksweise findet sich außer in Hiob z. B. Ps. 22, 11. 58, 4. 71, 6. 139, 13. Eben von diesem collectiven Israel heißt es Jes. 48, 8.: „und Uebertreter von Mutterleib her wird dir zugerufen", ebenso 44, 2.: „der dich erschaffen, der dich gebildet und von Mutterleib an dir half",

44, 24. 46, 3.: „höret auf mich, Haus Jakob und aller Rest vom Hause Israel, Ihr, aufgeladen von Mutterleib an, getragen vom Mutterschooße her. Vergl. 57, 15. und 64, 7. Wenn Hahn sagt, „die Erklärung des Knechts gehe dahin, daß Jehova ihn dermaleinst kraft seiner Allmacht durch die Geburt von einer menschlichen Mutter in das Dasein rufe, daß er ihn dermaleinst in wunderbarer Weise von einem Weibe auf der Erde werde geboren werden lassen", so macht er es wie Hgst. und Str. Zudem könnte man einwenden, daß auch in unserer Stelle wie in den früheren das Perfect stehe, aber da weiß Hahn Rath: bei der Beziehung auf's Volk im Ganzen oder dem bessern Theile oder dem Propheten sei diese Auffassung geboten, bei der richtigen Beziehung aber auf den Messias sei es rathsamer, es als futur zu nehmen. Naives Geständniß! Der Text muß sich somit nach dem Interpreten richten, nicht der Interpret nach dem Texte. Hahn übersetzt: aus den Eingeweiden meiner Mutter heraus. Ihre Vorgänger haben diese Erklärer an Vit. und Calvin. Der erste übersetzt: **Jehova ante uterum me vocavit, antequam essem in visceribus matris meae commemoravit nomen meum** und erklärt: *προεγνωσμενον και προορισμενον* **non tantum ante uterum matris verum etiam ante jacta mundi fundamenta. Minus hic dicitur, ut majus intelligatur.** Interessanter exegetischer Grundsatz! Calvin: **non definit initium timporis, quasi deus ab utero demum coeperit ipsum vocare: sed perinde est ac si diceret: priusquam ex utero prodirem, statuerat deus me subiturum hoc munus. Quemadmodum etiam Paulus se ab utero segregatum dicit, cum tamen ante creationem mundi electus esset.**

Nannte er meinen Namen. Hahn: „läßt kund werden meinen Namen" mit der Erklärung: „mittelst der Geburt von einer menschlichen Mutter auf Erden wird Jehova durch die Kraft seiner Allmacht seinen Knecht in die aller Welt kundbare Wirklichkeit des irdischen Lebens treten lassen." Aber diese Erklärung, wie die Worte dastehen, aufgefaßt, wäre denn dies etwas Besonderes, nie Dagewesenes, was nur auf den Messias paßte? Ist es nicht die Kraft der göttlichen Allmacht, die jedes irdische krea-

türliche Leben aus dem Mutterschooße treten läßt und zwar in die aller Welt kundbare Wirklichkeit? Oder aber sollte der Sinn hier vielleicht sein: die Geburt sei aller Welt eine kundgewordene, so paßt eben dies auf die in äußerster Niedrigkeit und Unscheinbarkeit geschehene Geburt Christi gar nicht. Doch so meint es Hahn nicht, vielmehr sagt er: den Namen Jemands kund werden lassen ist = Jemand in die Wirklichkeit der Erscheinung treten lassen. Damit nimmt aber Hahn, ohne es zu ahnen, jede Beziehung auf den Messias als einen besonders, d. h. unter besondern Umständen gebornen, wieder weg. „Die Mutter ist keine andere, als die, welche schwanger wird, und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel 7, 14." — quod est demonstrandum! Hgst. kommt natürlich auf dasselbe Resultat, er sagt ganz ähnlich: „der Name ist hier nicht ein gewöhnlicher Eigenname, sondern ein Wesensname, ein solcher, wodurch Art und Beruf bezeichnet wird. Wenn er darunter verstünde den Wesensnamen, welcher hier angegeben ist, den עבד, so hätte er ganz Recht, aber er findet für diese Verkündigung ihre handgreifliche Bewährung und Erfüllung, indem Joseph schon vor Christi Geburt die Weisung erhielt, ihn Jesus, Heiland zu nennen, Matth. 1, 21., nachdem vorher schon durch den Engel an Maria derselbe Auftrag ergangen war, Luk. 1, 31." Für den Erklärer, welcher den einzig richtigen Grundsatz der Interpretation festhält, daß jede Stelle das Recht hat, zu verlangen, unbefangen aus ihr selbst ausgelegt zu werden, ist die Hgst.'sche Erklärung handgreiflich falsch. Denn ob man übersetze „meines Namens gedacht" wie Hgst. und Str., oder: „nannte er meinen Namen", oder: „läßt er kund werden meinen Namen" wie Hahn, jedenfalls ist zu bedenken, daß es Jerem. 1, 5. vom Propheten heißt: „ehe ich dich bildete im Mutterleibe, kannte ich dich, und ehe du herauskamst aus dem Mutterschooße, habe ich dich geheiligt", was, wenn es hier stünde, für diese Erklärer ein handgreiflicher Beweis wäre, daß Niemand gemeint sein könne, als der Messias in persona, denn in Wahrheit sagt die Jeremianische Stelle mit dem „ich habe dich geheiligt" ꝛc. noch mehr aus als unsere Stelle. Es wird vielmehr klar sein, daß das, was V. 1.

aussagt, von jedem Knechte Jehova's ausgesagt sein kann, und die Worte Hgsts.: „Wenn die Kirche Christum überhaupt habe, so sei es unmöglich, daß sie ihn hier nicht finde", richten sich selbst. Ich muß hier wiederum fragen: Ist denn nur messianisch im Alten Testamente, wo der Messias in persona vorkommt? Ist nicht das ganze Volk Israel Typus zukünftiger Thatsachen, welche ihre Erfüllung und vollendete Wahrheit nur in Christo finden? Auch Str. findet, obgleich er zugibt, daß הזכיר synonym mit קרא, das auch bei Koresch 45, 3. 4. vorkommt, eben schon in jener Stelle mehr darin. Der Ausdruck „rief bei deinem Namen" bedeutet wieder mehr als K. 43, 1. — und hier also noch mehr. Also dasselbe Wort, derselbe Begriff hat allemal, wenn er vorkommt, eine andere Bedeutung! Er findet, obgleich das „Immanuel" nicht eigentlich hergehöre, doch im Glauben den Wink auf den Namen ἰησους, wie ihn Gabriel verordnet.

Was nun die Sache selbst betrifft, so kommt das Nennen des Namens bei unsern Propheten vor, und הזכיר bedeutet neben קרא, welches einfach nennen heißt, das Ehrenvolle, Ruhmvolle, wie aus einer Masse von Stellen bewiesen werden kann. Das zweite Glied ist einfach eine nähere Ausführung des ersten, deßhalb auch das speziellere Wort „Mutterschooß", wie auch das zweite Glied in 1ᵃ spezielle Ausführung des ersten ist. Zu verweisen ist in Bezug auf die Erklärung auf K. 44, 1. Es kann an der Hand der Geschichte noch weiter zurückbezogen werden auf die Zeit der Patriarchen, wo das Reich Gottes sich noch im engen Kreise der Familie bewegte. Im Lande der Verheißung mußte der verheißene Samen geboren werden, dort mußte die Geschichte Israels ihr Kindesalter verleben. Die Patriarchengeschichte ist Typus aller spätern Reichsgeschichte sowohl von ihrer göttlichen als ihrer menschlichen Seite. Das eigenthümliche Gepräge, welches der Charakter und die Führungen der Stammväter an sich tragen, ist auch das Gepräge, welches der Charakter des Volks trägt, welches von ihnen stammt. Denn schon der Segen Abrahams geht nicht auf Abraham als Individuum, sondern auf Abraham als Repräsentanten des erwählten Volkes, als Träger der göttlichen

Heilsentwicklung. Die auserwählte Familie entwickelt sich zum Volk, und der Moment seiner Geburt ist der Auszug aus Aegypten. Die Gesetzgebung aber ist seine Wiedergeburt, wodurch Israel zum erstgebornen Sohne wird, zum heiligen Volke, zum priesterlichen Königreiche. Str. findet in V. 1. u. 2. die stille Bereitung der heiligen, reinen, gotteskräftigen Menschheit, Persönlichkeit Christi geschildert, bevor er auftritt, worauf dann V. 3. die Bestimmung zu diesem Auftreten folge.

V. 2. mit seinem „und" knüpft an mit der näheren Erklärung über den Zweck, um dessen willen Jehova den Knecht aus seiner Verborgenheit, in welcher er ihn schützte, und ihn noch nicht zur Wirksamkeit nach außen berief, hervortreten läßt. — Anknüpfend an unsere Erklärung sagen wir weiter: Israel ein priesterlich Geschlecht — die Priester waren dazu berufen, das Gesetz und die Offenbarungen Jehova's zu bewahren, das Volk damit bekannt zu machen und richterlich darnach zu entscheiden; sie waren die Mittler zwischen Jehova und dem Volk — sie thaten in Schatten und Vorbild das, was Christus in der Fülle der Zeiten that. Kann es uns wundern, wenn in diesem Verse dem Volke als עבד diese Aufgabe wird? Vergl. Jes. 61, 5. 6.: Israel wird zum Haupte der Völker wie es ihr Licht geworden, und ihr werdet die Priester Jehova's genannt werden, Diener unseres Gottes! wird zu euch gesprochen werden, und mit ihrer Herrlichkeit werdet ihr tauschen, d. h. ihr werdet die herrlichen Güter der Völker als Gegengabe von ihnen eintauschen, welche sie durch eure priesterliche Vermittlung in Folge ihrer Bekehrung empfangen. Somit finde ich auch im Folgenden nicht sowohl die prophetische Thätigkeit dem sich seines Berufes bewußten Volke zugeschrieben, vielmehr die priesterliche geschildert.

Er machte meinen Mund, wie ein scharfes Schwert, unter dem Schatten seiner Hand barg er mich, er machte mich zum geschärften Pfeile, in seinem Köcher verbarg er mich. Vit.: os = doctrina s. oratio quae ex ore exit, verba quae ab ore emittuntur. In dieser metonym. Bedeutung kommt das Wort häufig vor, Jes. 29, 13.: Mund

und Lippen, opp. Herz, Pſ. 55, 22. 57, 5., Zunge — Schwert, Jer. 9, 8. Zunge, Pfeile, Predg. 12, 11. Die Erklärer finden dadurch die Lehrthätigkeit bezeichnet, z. B. Hitz.: sein Mund heißt ein scharfes Schwert wegen der inwohnenden Kraft der Rede. Jehova hat sein Wort in den Mund der Propheten wie dieses Propheten — aber Hitz. versteht ja unter dem עבד nicht den Propheten, sondern das Volk — gelegt. Gottes Wort aber ist vor allen Dingen Wahrheit, welche die Lüge besiegt und den Schein vernichtet, das Herz durchbohrt und Gemüther zerknirscht, weßhalb es auch sonst mit Feuer verglichen wird und mit einem Hammer. Ebenso Knbl.: „der Redner blicke zurück auf die Propheten, diese gewaltigen Volksredner, und sage ihre Redefähigkeit allen ächten Theokraten zu.“ Man könnte allerdings hier die Fortsetzung des schon Num. 11, 16. f. ausgesprochenen Wunsches finden, daß nämlich dem Volke derselbe Beruf zugesprochen wurde, welchen die Propheten zu erfüllen hatten. Auch Str. findet diese Bilder für starke wirksame Rede ganz natürlich, insofern das Bringen des Heils nothwendig die Ueberwindung der Feinde des Feindseligen selbst in den zu Segnenden voraussetzt. Das zweite Glied: unter dem Schatten ꝛc. enthält eine untergeordnete Nebenbestimmung zu dem im ersten Gliede enthaltenen Hauptgedanken und bezeichnet den Knecht als einen, dessen Wirksamkeit noch aufgespart, also für die Wirklichkeit noch verhüllt ist. In dem „Schatten“ bloß ein Bild für Beschützung und Beschirmung zu finden, ist einseitig wegen des Parallelismus im zweiten Satze; aber ebenso einseitig ist's, mit Hahn das Bild vom Schatten hier bloß auf das verhüllende Dunkel einzuschränken. Die Begriffe gehen vielmehr in einander über wie „bergen“ und „verbergen“: denn so lange Jehova seinen Knecht nicht in Wirksamkeit treten läßt, birgt er ihn bei sich und damit genießt er natürlich auch den Schutz, den er braucht. Der „Köcher“ kann nicht, wie Ges., Mr., Ew., Umb., Knbl., Hgst. will, Bild der Obhut und des Schutzes allein sein, sondern kommt, wie Hahn richtig bemerkt, als Behältniß für den noch nicht gebrauchten Pfeil in Betracht, wie die Scheide für das noch nicht gebrauchte Schwert, aber auch hier wieder sachgemäßes Ineinander-

gehen der Begriffe wie „verwahren“ und „bewahren“. So lange das Schwert für den Kampf in der Nähe in der Scheide ruht, wirkt es nicht, wird aber auch nicht abgenützt, und so lange der Pfeil für den Kampf in der Ferne im Köcher steckt, trifft er nicht, wird aber auch nicht abgestumpft, sondern bleibt in seiner ganzen Kraft, bis er zum Treffen hervorgeholt wird. Wenn also im ersten Bilde mehr die Bewahrung hervortritt, so im zweiten mehr die Aufbewahrung — doch beides ist eins —, also: ein Schwert ist in Gottes Hand bereit, ein Pfeil in seinem Köcher.

Ew. macht aus dem Munde, „weil der Mund bei einem Prediger die Hauptsache sei“, ihn selbst, als wäre er selbst ein scharfes Schwert und ein glatter Pfeil, welcher sein Ziel, die Wahrheit zu verkündigen, trifft. Hgst. sagt in Beziehung auf die Versglieder, die beiden Beisätze vom Schatten und Köcher passen nicht, wenn man das erste und dritte Glied auf die rednerische Begabung beziehe, „diese fließe nicht aus dem Quell der schützenden Allmacht Gottes“ — aber dies will der Zusammenhang der Versglieder auch nicht sagen. Er läßt durch diese Vergleichungen die unbedingt siegende Gewalt bezeichnet werden, welcher unter dem Schutze der Allmacht dem Worte des Knechts und seiner Person beiwohnt, verweist wie Str. auf K. 11, 4. Scepter des Mundes und liest die Deutung in Apocal. 1, 16. und 2, 16., welche Stellen auf die unserige zurücksehen. Der Fortschritt in beiden Gliedern ist der, daß, was im ersten Gliede dem Munde zugeschrieben wird, im dritten der ganzen Persönlichkeit beigelegt wird, was Ew. verwischt. Nach Vit. läßt Hgst. durch das zweite und vierte Glied das Sein Christi bei Gott vor seiner Erscheinung im Fleische bezeichnet sein, aber Str. ist, weil schon V. 1. von der gebornen menschlichen Natur die Rede sei, damit nicht zufrieden, sondern findet spezielleren Sinn, nemlich die verborgene Zeit zwischen Geburt und Amtsauftritt.

Gegen die Deutung auf den Propheten weist schon Cleric. mit den Worten: **cum Jesaias hoc tempore vitia oppugnaret, sagitta illa Dei jam erat emissa.** Str. läßt das prophetische Amt Christi deutlich hervortreten, tadelt aber Calvin, wenn er

sagt: **totum ejus imperium consistit in doctrina in cujus praedicatione quaeri atque agnosci vult**, findet vielmehr mehr als den zukünftigen Propheten, weil seines Wortes Kraft und Schärfe in seiner Person wurzle, in deren wunderbar stellvertretender, eine neue Schöpfung sühnend vermittelnder Bedeutung.

Da der Knecht Gottes kein Schwert hat, um mit äußerer Gewalt seine Feinde zu überwinden, so braucht er zur siegreichen Ueberwindung der Feinde das von ihm ausgehende göttliche Wort, und dieses wirkt also im Reich des Geistes wie ein bloßes Schwert in der Hand eines Siegers im leiblichen Kriege; es scheidet und schneidet ein, verursacht Schmerzen und wirft den Widerstand in der Nähe darnieder. Wer ist aber dieser Knecht? V. 3. sagt es uns: Israel. Wie aber paßt besonders V. 2., welcher wesentlich Neues enthält, gegenüber dem früher Ausgesagten, auf's Volk? In seiner ersten Jugend schon wurde das Volk berufen und ihm Gottes Wort in Herz und Mund gelegt, Deut. 30, 4. Die Weissagung aber spricht von einer Zeit, wo das Volk das, was es für sich hatte und bewahrte, in Abgeschiedenheit von den Völkern, nun ausbreiten soll, denn es kam ja früher keine Kunde von der Herrlichkeit Israels unter die Heiden, das Volk war vielmehr verachtet — das was einst zum Schwert werden sollte, einst zum Pfeile —, das Schwert ruhte in der Scheide ohne Wirksamkeit, „der glatte, wohlzugerüstete Pfeil ruhte im Köcher in Unthätigkeit. Vergl. 42, 10. 12. Für das Zurückhalten vergl. 42, 14. über die Bestimmung des Volks zu solcher Wirksamkeit 44, 5. mit Sach. 8, 23. Jo. 3, 1. Jes. 32, 15. und Jer. 31, 34., und daß auch des besondern Schutzes Jehova's sich dieser Knecht zu erfreuen habe, besonders bei dieser seiner weitgreifenden Wirksamkeit, s. 42, 6.

Hitz. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß vom Prophetenstand, der auf seine Landsleute eine Lehrthätigkeit entwickelte, welche diese auf die Heiden erst künftig entfalten sollen, nicht gesagt werden könne, es sei ein im Köcher verborgener Pfeil gewesen. Auch ist die Auffassung der Propheten in solcher Einheit einer Kaste, welche vorzugsweise Diener Jehova's war, unwahrscheinlich theils zum Voraus, weil die Propheten keine Alleinbesitz

richtiger Gottesverehrung ansprechende Sekte waren, theils weil seit K. 41, 8. das Volk im Besitz dieses Namens „Knecht Jehova's" ist, theils weil ein Stand der Propheten nicht wie auf einmal geboren einen historisch bekannten Anfangspunkt in der Zeit hat, so daß V. 1. 5. sein Entstehen wie eine Geburt, ein einmaliger verhältnißmäßig kurz dauernder Akt gedacht werden könnte. (Vergl. übrigens noch das im zweiten, kritischen Theile Bemerkte.)

Durch welchen ich mich verherrliche. Vergl. 43, 21. 44, 23. Eben darin, daß das Volk seine Bestimmung realisirt, wird Jehova selbst, der ihm diese Bestimmung gegeben, verherrlicht. Gegen den Parallelismus verstößt die Uebersetzung: an welchem ich mich verherrliche, wie Ges., Hitz., Umb., Str., Knbl. übersetzen, ebenso die von Ew. und Hgst. gewählte: dessen ich mich rühme.

ישראל ist für alle Erklärer, welche unter עבד etwas Anderes verstehen, als das Volk, ein Stein des Anstoßes: Ges., welcher den Propheten sich selbst redend einführen läßt, wollte sich früher zum Wegwerfen des Wortes entschließen, später verstand er darunter Anrede des Propheten als „das wahre rechte Israel". Hitz. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß V. 3. die Bestätigung von V. 1. ausgesagtem הזכיר שמי sei, und was die Construktion betrifft, so ist ישראל parallel mit עבדי, Prädikat von אתה. Rosenm. verstand darunter das Volk, will es aber hier unter der Person eines Propheten dargestellt finden. Umb. findet im ganzen Stücke den Propheten, welcher sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet, und findet in diesem Worte eine Bestätigung seiner Behauptung, daß die Begriffe von Volk und Prophet in der Vorstellung und Darstellung des Verfassers zusammenfließen, so daß also V. 3. unter Israel eben der Prophet als Collektivum von Israel so zu sagen als wahrer Israel gemeint sei. Die Uebersetzung von De Wette*): „Israel ist's, an welchem durch dich ich mich verherrliche", ist grammatisch gewaltthätig; auch Std. erklärt: Jehova mihi inquit: tu servus meus

*) in seiner Bibelübersetzung.

es; Israel (is) ex quo per te mihi redundat honor. Hofmann*) will in der Wortstellung finden, daß es hier nicht das Volk an sich sein könne, sondern bezieht es auf einen einzelnen Propheten wie Jesaias; denn er sagt: wie zuerst ein Mann Israel hieß und dann erst ein Volk, so kann auch der Prophet mit diesem Namen benannt werden. Aber dies wäre eben nur möglich in einem Zusammenhang, wo der Prophet der Repräsentant des Volkes wäre. Vit., Hgst., Str. behaupten, auch der Messias könne Israel heißen. Vit. paraphrasirt: tu es servus meus habe hier den Sinn = te hominem Jesum Christum solum designavi aeterno consilio gratiae et in tempore paravi mediatorem generis humani hac lege, ut servus meus sis, ut subeas conditionem durissimae servitutis qua te mihi subjicias ad mortem, und jetzt bahnt er sich den Weg zu Israel — ad nomen meum per acerbissima παθηματα vice seminis electi per te servandi sanctificandum et glorificandum tu itaque es Israel, inter omnes veros Israëlitas unus et solus qui in re vera exhibiturus characteres omnes patris tui Jacobi, qui cum Deo ipse luctatus vicit, seque et domum suam servavit, hac ipsa de causa meritus appellari Israel. Diese Art der Erklärung ist jedenfalls, so sehr das Gezwungene besonders da, wo ich auf den Uebergang aufmerksam gemacht habe, in die Augen springt, besser als die Auskunft, welche wir bei Hgst., Str., Hahn finden, welche minder oder mehr das von Vit. Gesagte sich aneignen. Warum soll denn hier bloß Israel diese Bedeutung haben, während in den früheren Stellen dieselbe dem Wort nicht vindicirt wurde? Welche auch nur annähernde Parallele läßt sich für diese Erklärung finden? Denn was Hgst. anführt, Joh. 1, 52., mit Beziehung auf dasjenige, was in Genes. 28, 12. von Jakob nicht als Individuum, sondern als Träger seines ganzen Geschlechtes geschrieben steht: ἀπαρτι ὀψεσθε τον ἀρανον etc. wird wohl Niemand im Ernste für einen Beweis ansehen wollen, daß in unserer Stelle Christus Israel heiße. Hgst. scheint es selbst nicht

*) in seinem „Schriftbeweise" und „Weissagung und Erfüllung".

so anzusehen, denn er sagt unmittelbar vorher: daß Israel als Name des Volks zu nehmen ist, nicht als Name des Stammvaters allein, erhellt zugleich aus V. 5. und aus den früheren Stellen, in welchen vom Volke Israel als dem Knechte Gottes die Rede ist (K. 42.), er sagt aber: der Knecht Gottes wird Israel genannt, als die Concentration und Potenzirung des Bundesvolkes, als Derjenige, in welchem es seine Bestimmung erreichen, in dem seine Idee verwirklicht werden sollte, daß aber weiter Matth. 2, 15. als analog zu unserer Stelle anzusehen sei, ist unrichtig, dort ist ja nur der allgemeine Gedanke ausgesprochen, welchen Hgst. sonst überall in seinen Erklärungen geflissentlich verwischt, daß Israel das Volk Typus auf Christum sei, — damit heißt aber Christus selbst noch nicht Israel. Noch findet Hgst. eine Anbahnung zu unserer Stelle in Ps. 73, 1. und 24, 6., wo von den wahren Israeliten die Rede ist, — damit ist aber wieder dafür, daß Christus Israel heißen könne, gar nichts bewiesen. Str.: er ist persönlich, was Jakob vorbildete, der wahre Israel, aus welchem dann geboren wird das wahre Israel. Del. übersetzt: mein Knecht bist du, Israel, an dem ich mich verherrliche. Dagegen spricht aber die Grammatik: בך kann nicht von אשר getrennt werden, und התפאר wird nicht mit dem Accus. construirt (vergl. 44, 23.); er erklärt: Was Israel als Volk Jehova's sei und was es als solches der Völkerwelt leisten soll, das ist dieser persönliche Knecht Jehova's zum Segen seines Volkes und das leistet er der Völkerwelt zu Ehren seines Volkes — aber ist es neutestamentlich richtig, daß Christus für die Völker nur zum Heil wurde zu Ehren des israelitischen Volkes? ist nicht der Particularismus, welcher im Alten Testamente in der ersten Zeit, jedoch mit Aussicht auf Universalität, vorherrscht, im Neuen Testament aufgehoben? „er heißt Israel, weil Israels wahres Wesen sich in ihm sonnenhaft zusammenfaßt, um sich von ihm aus auf den engen Kreis seines Volkes und den weiteren der Völkerwelt auszubreiten. Daß Jehova indem an seinem Knechte, sich zugleich an seinem Volke und der ganzen Völkerwelt verherrlicht, versteht sich aus dem Zusammenhang von selbst." Nur hat unser Deuterojesaia nicht die An-

schauung, daß zuerst der Messias und dann erst das Volk beschrieben wird, sondern das Volk bildet die Basis für die ganze Deduction vom עבד, und erst die Spitze bildet der Messias. Hahn will nur einen Sprossen Israels in dem Worte finden; er sagt für Israel, d. h. für seinen Streiter, für Denjenigen, welcher in seinem Dienste und in seiner Kraft die Ungerechtigkeit seines in den Dienst des vergänglichen Wesens versunkenen Volks überwinden soll, wird Jehova den zukünftigen Sprossen Israels erklären; aber davon steht hier durchaus nichts, vielmehr erst in Kap. 53. kommt dieser Gedanke. Hävernick: „An diesem Knechte will sich Gott so verherrlichen, daß in ihm das wahre Israel zu seiner Erscheinung kommt, im Gegensatz zum Volk, welchem der Name nur uneigentlich zukommt." Versteht man unter „wahres Israel" das theokratisch-messianische, den idealen Israel und unter dem Volke, welchem der Name nur uneigentlich zukommt, Israel in seiner empirischen Erscheinung, so ist diese Erklärung ganz treffend — das beweist V. 4., welcher wieder die Kehrseite zu V. 1—3. bildet, und aussagt, was Israel in der Wirklichkeit ist, während V. 1—3. weissagend ausspricht, was Israel sein solle nach seiner Bestimmung. Selbst Calvin kann sich nicht für die persönlich messianische Auffassung des Worts ישראל entschließen, wenn er sagt: **non disputatur hic de persona Christi, sed de toto ecclesiae corpore: est quidem a capite initium faciendum. Cum de toto ecclesiae corpore agitur, Christus velut in medio collocatur, qui omnes Dei filios comprehendat,** was Hgst. die Concentration des Bundesvolks nennt und Coccej. ähnlich: **apparet Christum hic non tantum loqui de se sed etiam de corpore suo mystico.** Str. hätte im Andenken an seine Erklärung des ישראל nicht nöthig, über das **misere laborare** der Interpreten zu spotten, denn das **misere laborare** ist, wie die Erklärungen zeigen, auf Seiten derer, welche nicht das Volk darunter verstehen, was bei Hgst's. Erklärung sich deutlich herausstellt, und selbst Del. gelangt zu seiner Erklärung nur durch eine grammatische Härte und Unregelmäßigkeit, nicht zu gedenken der Gewaltthätigkeiten derer, welche den Propheten „Israel" genannt sein lassen.

V. 4. Und ich sprach: vergeblich habe ich mich abgemüht ꝛc. Um seiner Ansicht, als seie hier der Messias gemeint, Eingang zu verschaffen, fragt Str.: „kaum am Volke vor Christo, d. h. im Ganzen, in der Masse dürfen wir auch nur ein schattenhaftes Analogon suchen für das Gesagte, denn wo und wann hat Israel je redlich in Gottes Kraft an der Heidenwelt gearbeitet?“ Wo aber, frage ich, ist ein Analogon dafür am Volke nach Christo? Geht denn alles, was die Weissagung über das Volk Israel sagt, in den erklärten Stellen hier wie bei den andern Propheten auf das Volk vor Christo? Ist denn ihm z. B. die Verheißung, „es werde den heiligen Geist empfangen“, „ein Licht der Heiden sein“ und ähnliche so gegeben, daß sie sich erfüllen müßten vor Christo? Wenn so aus dem Erfolg der Weissagung bewiesen werden wollte, wo käme man hin, da jetzt, nachdem 1800 Jahre seit Christi Erscheinung vergangen sind, die Weissagungen über Israel noch nicht erfüllt sind? Wer wollte denn glauben, daß diese Weissagungen vom Volke vor Christo erfüllt werden könnten? Blickt ja Jes. in den letzten Kap. unseres Stückes in einzelnen Zügen so weit hinaus als die Weissagung des Neuen Testaments. Wenn aber Str. gegen Umb. polemisirt, welcher V. 1—3. vom Volke, 3—6. vom Propheten, und 6. und die folgenden Verse vom Messias faßt, und den Begriff von Volk und Prophet in der Vorstellung des Verfassers zusammenfließen läßt, so thut er nicht recht, da auch er den Begriff von Prophet und Messias zusammenfließen läßt, wenn er sagt: „der Prophet hat allerdings eine verwandte Erfahrung als Christi Glied schon im Voraus, er müht sich ab am widerspenstigen Volke — dennoch redet er das nicht von sich selbst, sondern von einem Höheren, bei welchem allein es im vollsten Sinne wahr wird.“

Wenn Str. in לריק des natürlichen Menschen, des fleischlichen Israels Nichtigkeit, Leere findet, so ist dies eine Spielerei.

Nach unserer Deutung wäre der Sinn: Wahr ist's, dieser Knecht hat noch keinen Lohn bis jetzt gesehen — vergl. 49, 14. eine ähnliche Klage —, er hat noch nichts von der ihm verheißenen Herrlichkeit erfahren, wie auch das Volk selbst 40, 24. ähn-

lich klagt, es befindet sich vielmehr in einer elenden Lage; doch darf es sich trösten mit dem gewissen Trost, welchen schon 40, 10. der Prophet den Städten Juda's zuruft: „siehe, der Herr kommt als Gewaltiger, siehe, sein Lohn ist mit ihm, und seine Vergeltung geht vor ihm her, ebenso 62, 11. 65, 23., wo dem Volke als dem Erkorenen Jehova's zugerufen wird, „nicht sollen sie sich abmühen vergeblich". Wo ist aber der Schauplatz dieser vergeblichen Arbeit des Knechtes? In der Heidenwelt nicht, wie Hgst. richtig bemerkt, denn diese kommt erst als Ersatz V. 6., sondern Gegenstand dieser vergeblichen Arbeit kann nur Israel sein. Diese Mission, die so erfolglos ist, ist an das abtrünnige Israel gerichtet, und der Missionär ist der Knecht als idealer Israel. Dieser ideale Israel ist allerdings eins mit dem Volke in seiner wirklichen Erscheinung, aber auch verschieden von ihm; finden sich doch auch in der **ecclesia militans** schon Spuren der **triumphans**; auch in der betrübten Gegenwart, in welcher der Prophet seine Weissagungen verkündigt, war noch ein Stamm theokratisch Gesinnter übrig, welche den idealen Israel präsentirten. Wäre dies nicht der Fall gewesen, so wären allerdings die hohen Worte des Propheten so sehr auf dürres Land gefallen, daß sie לריק gewesen wären.

V. 5—6. V. 5. hängt zusammen mit dem Vorigen, indem es die Antwort Jehova's auf V. 4. einleitet, welche in V. 6. gegeben ist, indem Jehova erklärt, daß es sich nicht nur handle um die Wirksamkeit seines Knechtes unter seinem Volke selbst, sondern er solle seine Wirksamkeit auch auf die Völker erstrecken, ja der Lohn, welchen es von seiner Arbeit bei seinem Volke nicht finde, werde ihm zu Theil werden bei der Heidenwelt, die ihm gläubig huldige. Die ihr Heil verwerfende Theokratie macht dasselbe nur aus einem particularen zu einem universalen. Dagegen in V. 7. erscheint wieder die Kehrseite: Israel, welches in seiner gegenwärtigen Lage zum Gegenstand der Verachtung geworden ist, hat doch die großartige Bestimmung. Gerade so haben wir K. 42., wo schon V. 4. auf die Wirklichkeit angespielt war, in der Israel frei-

lich matt erscheint, den großartigen Contrast gerade V. 18—22. unmittelbar nach der Schilderung der großartigen Wirksamkeit des idealen Israels unter den Völkern. Diese Gegensätze, die so ungeheuer wichtig sind, haben die Erklärer nicht beachtet. Was freilich die Erklärer, welche in עבד den persönlichen Messias finden, mit solchen Stellen anfangen, wo lauter Elend vom עבד ausgesagt ist? sie lassen dieselben, wie z. B. Hgst., einfach weg aus dem Kreise ihrer Erörterungen, eine Sache, die aber lauter und beredter spricht, aber gegen sie, als eine Masse neutestamentlicher Parallelen, die gar oft ein **quid pro quo** sind und dann eine Basis bilden für die Erörterung, die den Text selber, der zu erklären ist, verlassen hat. Aber V. 8. 9. vorher tritt für Israel selbst eine Heilszeit ein, die durch menschliches Widerstreben nicht zu nichte gemacht werden kann, aber Jehova behält sich die Zeit vor; ja so sehr hilft Gott seinem Volke, daß er eine neue Gemeinde aus ihm bildet, mit andern Worten: daß die elende Wirklichkeit verschwindet und die ideale Bestimmung sich realisirt. Das Wie dieser Realisirung wird im Folgenden auseinandergesetzt; zunächst wird angeknüpft an die Verheißung der Ausführung aus dem Exile und damit zurückgegangen auf die früheren Stellen. Zum Anfang des V. 5. vergl. V. 1.

Um Jakob zu ihm zu bekehren ꝛc. לשובב um zurückzuführen **qui reducit** oder vielmehr, denn es ist nähere Bestimmung des Berufs des עבד **qui reducat ad se Jacobum.** Die Ausleger, welche das gesammte Volk unter עבד verstehen, fassen es als Gerund. und Jehova als Subject-**reducendo**, indem er zurückführt. Gerund. könnte es wohl sein, und was Hgst. dagegen bemerkt, daß es in dieser Häufung nicht vorkomme, beweist nichts; aber der Zusammenhang duldet dies nicht, denn in V. 4. war schon von der Wirksamkeit des Knechts die Rede, somit muß dieser selbst Subject sein, und unmittelbar geht ja vorher לעבד, dessen nähere Bestimmung diese Worte offenbar enthalten. Köster: **ferri nequit haec subjecti mutatio** — wie sie Hitz. will, welcher den Infin. לשובב nicht abhängig sein läßt von „der mich gebildet hat", sondern von „nun aber spricht Jehova", so daß

nicht der Knecht, sondern Jehova der Zurückführende ist — tum quia לשובב respondet praecedenti לעבדו tum quia etiam V. 6. servus est reducens non Jehova. Hitz. sieht in להם eine Handlung Jehova's. Umb. meint zwar, die Stelle eben für seine Fassung, der Prophetenstand sei der Knecht, benützen zu können, und weist auf 61, 1. ff., wo der Prophet den Gefangenen die Freiheit verkündige, was aber gar nichts beweist, und V. 8. ist doch die Wiederherstellung des Bundes und die Austheilung der Erbtheile kein spezifisch prophetisches Geschäft, und Josua, der dies that, war eben kein Prophet. Vielmehr bleibt es dabei, wie oben K. 42. und später in V. 6.: das Volk als idealer Israel führt das Volk in seiner empirischen Erscheinung zurück; und Köster hängt freilich, weil er das Volk nur immer als das in seiner Gegenwart, als das ganze empirische faßt, in difficultate und seine Aushilfe: „der Prophet habe einen doppelten Israel vor Augen gehabt: alter in Palaestinam reversus pioque avitae religionis amore imbutus; alter patriae terrae minime cupidus Jehovae negligens et in Babylonia idololatriae laqueis irretitus“ sprengt die difficultas nicht, aber seine Scheidung beweist für die Richtigkeit unserer Scheidung. Schon Paulus und A. haben angenommen, unser Prophet habe bonos cives — servum Jehovae — clare discrevisse a malis Israelitis. Kbl.: „der Kern des Volkes, welcher, wie sonst Jerusalem ganz Juda, das Volk repräsentirte, konnte auch mit dem Namen des Volks belegt werden“, löst den Knoten der difficultas gar nicht. Wenn er aber weiter sagt: „die theokratisch Gesinnten, die besondern Zeugen Jehova's, auf welche man hören sollte, unter ihnen vornemlich die Propheten wie unser Verfasser ließen es sich angelegen sein, das Volk bei Jehova zu erhalten, und vertraten überhaupt Jehova's Sache im Volke — sie bewirken, daß das Volk sich wieder innig an Jehova anschließe, um heimzukehren und wieder einen Jehovastaat zu gründen“, so hat er aus dem bessern Theile der Exulanten, welches ihm der עבד ist, unter der Hand die Propheten gemacht und verfällt in denselben Fehler, wie Umb.

Ueber Jakob und Israel im Unterschiede und über den pro-

phetischen Gebrauch derselben cfr. die Erklärung zu K. 41, 8. unter „Jakob".

Im zweiten Gliede liest das Chethib לא, das Keri לו. Ges., Mr., Ew., Umb., Kbl., St. nehmen nach dem Vorgang der LXX, Aqu., Chald., Saad. und der Masor. לא = לו mit der Uebersetzung: „und daß Israel sich zu ihm versammle", dann stünde aber das ל im Sinne von אל. Wir bleiben bei der Lesung des Chethib und lassen ישראל als Accus. wie das entsprechende יעקב abhängig sein von לשובב, wie auch Hgst. und Hahn nach dem Vorgange älterer Ausleger annehmen. Eine weitere Erklärung ist, ישראל als Subj. zu לא יאסף zu fassen, so daß die Constr. mit dem Infin. in die mit dem Verb. finit. überginge, was für den Sinn ebenso passend ist, „daß Israel nicht weggerafft werde"; Hitz.: und (zurückzuführen) Israel, daß es nicht hinweggerafft werde. Hgst.: „und Israel, das nicht gesammelt". Hahn mit Berücksichtigung des futuri besser: „das sich nicht versammeln will". V. 6. Die Bewahrten Israels. Str. macht richtig auf die Parallele 46, 3. 37, 32. aufmerksam, nemlich שאריה parallel dem פליטי הגוים 45, 20. Jes. 6, 12. Joel 3, 5. Micha 5, 6. 7. Zeph. 3, 13. zum Licht der Völker, cfr. 42, 6. Wie ein Prophet sich oder seinen Stand so heißen könnte, hat Umb. nicht bewiesen, denn was er sagt: „der Gottesstand der Propheten begehe das Fest seiner feierlichen Erhöhung", sagt nichts aus, das zur Sache gehört. „Daß mein Heil seie bis zum Ende der Erde", so Ges., Hitz., Ew., Umb., Kbl., Hgst., Str., Hahn dagegen „zu sein mein Heil" = daß du seiest mein Heil, so daß ישועתי nicht Subj. zu להיות ist, sondern Subject ist der Knecht Jehova's und ישועתי ist Prädikat.

V. 7. erscheint wieder als Schilderung der Wirklichkeit dieses zu hohem Berufe bestimmten Volkes, dann aber wird Israel, das tief Verachtete, Erniedrigte noch vor Königen der Heidenwelt zu gebührenden höchsten Ehren gelangen. Denn Jehova ist der Heilige, welcher sein Volk nicht aufgeben, nicht untergehen lassen kann, sondern er muß sein Volk aufrichten, daß im Samen Abra-

hams alle Völker gesegnet werden. Wie kann aber der Prophet oder die ganze Klasse der Propheten sich einen Abscheu des Volkes, einen Knecht der Herrscher nennen? Nein, vielmehr das Volk war dies, wie die Geschichte beweist, es ist nicht nur an die babylonischen Zwingherrn zu denken Jes. 14, 3. 5., sondern an alle die weltlichen Mächte, welche Gott in dieser Zeit zur Zuchtruthe für sein Volk brauchte; denn ein Weltreich nach dem andern vergreift sich an dem Heiligthum Gottes, sinkt aber wieder zusammen, sobald es dem Zwecke Gottes gedient hat. Syrien, Assyrien, Chaldäer, später Perser, Griechen und Römer unterliegen, nachdem sie vielgestaltiges Elend auf das Volk gebracht, der Nemesis und aus dem verachteten und zertretenen Israel geht das Reich hervor, welches Gott der Herr aufrichtet, das ewiglich bestehen wird. Israel, das trotz seiner Verirrungen immer noch das Volk Gottes blieb bis zu seiner letzten Verwerfung, war für die Völker der alten Welt wie ein Licht, so auch ein Stein des Anstoßes — auch hier wieder das Volk als Typus auf Christum, Matth. 21, 44. Str. bezeichnet das Ganze als direct persönlich messianische Weissagung, sagt aber, was sehr bezeichnend ist: „der Knecht des Herrn ist unter Israel in dieser Welt zuerst ein Verachteter, Unterworfener, Preisgegebener, führt und gründet sein Werk nicht als Krieger, stürzt die falsche Macht nicht von Außen her. — Daß er in diesem allem zugleich ein Vorbild *seines* Volkes, seiner Glieder ist, versteht sich und wird in dieser Schilderung schon dem weitern Betrachten vorgehalten; sogar des irdischen Israels, insofern es Gottes Volk ist." Nun ja — das Volk kann auch Str. diesesmal nicht wegbringen. Die Gegenfrage aber wäre zu stellen: Steigt denn der Prophet in seiner Anschauung vom Messiasbegriffe auf zum Begriffe des Volkes? Was Str. sagt, wäre richtig, wenn es gerade umgekehrt würde, aber das ist dem unhistorischen Begriff der Prophetie, den Str. aufstellt, ganz adäquat. Nicht Christus steht in der Prophetie da als Typus für das Volk, denn vom Gegenwärtigen geht alle Prophetie auf's Zukünftige; die Gegenwart als Basis der Prophetie aufgeben, heißt die Prophetie ohne Halt in die Luft stellen — das Volk, das ist der geschichtlich

wahre Begriff — ist Typus auf Christum, deßhalb das organische Fortschreiten der prophetischen Anschauungen. Wäre die Prophetie den Gang gegangen, welchen Str. ihr vindicirt, so müßten die deutlichsten Weissagungen auf Christum nicht am Ende, sondern am Anfang des Alten Testaments stehen. Kann doch auch Str. nicht sich enthalten, es zuzugeben, daß das Niederfallen, Anbeten der Könige auch der Gemeinde dieses Hauptes, dem neuen heiligen Israel verheißen sei. Str. fährt fort: „die Könige und Fürsten der Erde sollen im langen Siegeslaufe, worin das Reich des Erhöheten, von Gott Verherrlichten sich aufrichten wird, es mit Augen sehen, daß in diesem verachteten Knechte der Herrscher, den die Leute verwarfen und sein Volk als einen Gräuel wegthat, dennoch der Herr, der Erlöser, der Heilige Israels wirkend und wohnend war." Es heißt aber im Texte nicht, „sie werden niederfallen vor dem עבד", wie die Interpreten, welche den Messias persönlich hier gezeichnet finden, glauben machen wollen, sondern es heißt ausdrücklich: sie werden niederfallen um Jehova's willen, nicht um des Knechts willen, sondern weil sie das Walten Jehova's in der herrlichen Führung seines Volks erkennen. Auch heißt der עבד nicht heilig, auch nicht Erlöser, sondern diese Prädikate hat Jehova, welcher eben, indem er sein Volk aus der Verachtung und Noth erlöst, sich als Heiligen präsentirt, als den, welcher seinen Bund hält. Vergl. 49, 26.: und erfahren soll alles Fleisch, daß ich Jehova, dein Retter bin, und daß dein Erlöser der Starke Jakobs, 48, 17.: so spricht Jehova, dein Erlöser, der Heilige Israels, 47, 4.: Unser Erlöser — Jehova der Heerscharen ist sein Name, der Heilige Israels, 48, 20.: erlöst hat Jehova seinen Knecht Jakob, 44, 6.: so spricht Jehova, der König Israels und sein Erlöser, 41, 14. 44, 24.: so spricht Jehova, dein Erlöser, 63, 16.: bist du doch unser Vater — unser Erlöser, von Alters her ist das dein Name. Auch wird, was abermals ein Beweis für die falsche Auffassung des עבד als persönlichen Messias ist, nicht etwa ein Individuum, wie man nothwendig bei dieser Erklärung erwarten muß, hingestellt als Unterwerfer der Völker, sondern Jehova selbst (V. 22—26.) wird seine Hand zu den Heiden

erheben und ihnen winkend Befehl geben, und die Könige der Heidenvölker sind nicht Pfleger des עבד als Messias, sondern Pfleger des עבד als des Volkes — den Staub der Füße werden sie lecken, nicht eines Individuums, sondern des Volks, wie die Parallelstelle Micha 7, 17. mitbeweist, — aus Furcht vor Jehova, der solche Wunder gethan hat an seinem Volke, seinem Knechte.

Wie harmonisch schließt sich nach unserer Erklärung dieses Stück an das in K. 42. an, wie stimmen diese Stellen bei dieser Erklärung so gut zusammen mit den Parallelstellen, wie einfach und ungezwungen ergibt sich die Auffassung des Textes wie er dasteht, gegenüber den Künsteleien der Erklärer rechts und links. Die Erklärung des 42. Kap. wird hier noch in's schönste Licht gestellt.

So spricht Jehova ꝛc. zu dem der Seelenverachtung ist, zum Abscheu des Volkes. Sprachlich kann nur sich Schwierigkeit erheben bei den zwei wunderbar concis ausgedrückten Namen des Erniedrigten. Unmöglich ist die Fassung des Subj.: **ad contemptibilem animam, ad abominatam gentem,** so daß also נפשׁ und גוי das mit ל in Anrede gestellte Subject wäre. Str. sagt richtig, es müßte jedenfalls לנוי heißen. Luther ebenso falsch: zu der verachteten Seele, zu dem Volk, deß man Greuel hat.

Abesra, Ges., Hitz., Mr., Umb., Kbl., Hgst. fassen בזה als **Stconstr.** von dem **Adj. verb.** בָּזֶה verachtet, aber dieses Adjectiv findet sich sonst nirgends, nicht einmal ein ähnlich gebildetes von **Vb. quiesc.** ל״ה, wie Str. und Hahn ganz richtig bemerken, auch wäre neben dem parallelen Particip מהעב nicht abzusehen, warum nicht die sonst gebrauchte Form בזוי oder נבזה stünde. Deßhalb richtig Rosenm., Ew., Str., Hahn als Inf. constr. in der substant. Bedeutung, wofür Beispiele in Menge vorhanden sind. Solche **Verbalia** sind sowohl activisch als passivisch auflösbar. Activisch aufzulösen paßt in diesen Zusammenhang, wo von Schmach die Rede sein muß, was das Oppo-

situm von Ehre und Erhöhung nachher zeigt, wie auch das parallele מהעב nichts anders ausdrücken kann, nicht, wie die Mystiker es auf Christum beziehen = Verächter des natürlichen Lebens oder Verleugner der Begierden, sondern passivisch, wie es dem Sinne und dem Zusammenhang allein gemäß ist. Wie aber נפש? Hofm.: quod pertinet animam, quoad animam, also eine Person, deren Leben unwerth, gering geachtet ist. Hävernik: zu einer Verachtung des Lebens, zu dem, der ein Gegenstand tiefer göttlicher Verachtung ist, wobei es auf das Leben Jemands abgesehen ist, zu einem, der Widerwillen, Abscheu, Eckel einflößt einem ganzen Haufen. Ew.: Ziel tiefster Verachtung. Klt.: entweder contemtus in Bezug auf's Leben, oder noch lieber: Verachtung von Menschen = verachtet von den Menschen. Hitz.: ein solcher, dessen Leben gering geachtet ist, dessen Blut in den Augen der Leute nicht theuer — dagegen spricht nur das, daß גוי offenbar dem נפש parallel gefaßt werden muß. Das Naheliegende ist: der von den Leuten, von Jedermann Verachtete, wie Umb., Hgst.: dem Abscheu der Leute, Knbl: verachtet der Leute, d. i. verachtet von Menschen, die ihn בנפש in der Seele, d. h. innig verachten. נפש also allgemein für Person, Mensch = כל־נפש = Jedermann, was auch Str. gut heißt, daneben aber noch tiefer eindringend die ψυχικοὶ findet, welche Christum verschmähen, die seelischen oder natürlichen Menschen, was letzteres keine „tiefe Wahrheit" ist, sondern einfach ein Begriff, der gar nicht hieher gehört. Hahn: „der Seelen"; er läßt mit נפש das Subject bezeichnet sein, von welchem die Verachtung ausgeht, an deren Gegenstand Jehova seinen Spruch richtet, und der Singular stehe collectivisch, wie 1 Mos. 12, 5. 14, 21. zur Bezeichnung der einzelnen Personen, Glieder des Volks, deren Verachtung, d. h. von welchen verachtet ist der Knecht Gottes — lauter Künsteleien. Knbl. kommt noch am nächsten; nur verderbt er sich selbst die Erklärung dadurch, daß er sagt בנפש; es heißt einfach: Seelenverachtung, nicht die Leute = die Seelen verachten ihn, sondern er ist gleichsam die personificirte innerlichste Verachtung. Paßt dies nicht noch heute, da das Volk Israel unter dem Fluche steht, auf dasselbe?

Es muß bei dem Ausdruck in seiner Prägnanz an das frühere בריה עם und אור גוים gedacht werden — so hier eigentlich: Seelenverachtung, Volksabscheu; es darf aber מהעב גוי nicht wie Hitz. will גוי coordinirt sein, wie er auch עם früher 42, 6. gefaßt hat, sondern es ist Genit. und גוי muß parallel sein wie dem früheren נפש, so dem späteren משלים. מהעב kann durchaus kein Particip mit passiver Bedeutung sein; es könnte höchstens, was aber hier ganz nicht paßt, ein Reflexiv sein: der sich selbst abscheulich machende; was aber alsdann mit גוי anfangen? — Die Stellen, welche Str. in seinem Lehrgebäude anführt, beweisen, daß die, welche Ges. in dem seinigen anführt, falsch sind. — Es könnte nun heißen: der das Volk verabscheut, am Volk einen Greuel hat. גוי wäre also Accus., was parallel wäre mit dem mystischen: Verächter der Begierde, im vorigen Gliede oder: der das Volk beschimpft oder befleckt, was Ges. früher annahm mit dem Sinn: der dem Volk, nemlich nach dessen Meinung, Schande macht, aber wieder als unpassend aufgab, was aber noch Köster wieder zu Ehren bringt, wenn er erklärt: **contaminans inter gentes**, aber es heißt eben nicht pluralistisch גוים, sondern es steht der Singul. **Ducta imago a leproso qui contactu suo alios contaminat, ideoque ab omnibus vitatur — ad sensum: populus contemtissimus** — wofür Str. mit Recht Beweis verlangt. Winer: **abominabilis fuit.** Str. will sich zu der zwar lexikalisch ohne Parallele dastehenden Erklärung entscheiden, als das Einfachste und Sicherste sieht er an: der das Volk vor sich eckeln, grauen, sich entsetzen macht, so Hgst. „**faciens abominari gentem**“ wie Rödiger: **horrorem incutiens populo, i. e. qui genti est abominationi**, früher. Umb.: der Abscheu erregt dem Volke. Maur: **qui horrorem incutit populo**, allein 1) heißt העב nicht **terrorem incutere**, obgleich auch Ges. in seinem Wörterbuch das Pi. für diese Stelle causativ faßt = machen, daß Jemand verabscheut, Abscheu einflößen = der dem Volke Abscheu einflößt, den das Volk verabscheut. Str. meint zwar, es gebe so eine treffende Steigerung vom noch mehr negativen Verschmähen bis zum posi-

tiven Abscheu, vom ersten Ignoriren bis zum letzten σαρκωσον — Phantasiegebilde! 2) Das מתעב ist überhaupt kein Participium, sondern Verbalsubst., wie Hitz., Ew., Hahn richtig bemerken, ohne jedoch einen Grund dafür anzugeben. Der Grund ist einfach, weil es parallel sein muß mit בזה.

Hgst. hält nun mit Recht an der Bedeutung des Wortes fest: verabscheuen, fehlt aber darin, daß er das Wort als Participium faßt, zu dem — Volk verabscheuend, zu dem sich das Volk verabscheuend verhält, und wie steht dann גוי?

Wie einfach ergibt sich doch alles, wenn man das מתעב als Statconstr. faßt, wie בזה und wie עבד: Seelenverachtung, Volksabscheu, Herrscherknecht. Nun haben wir auch eine Steigerung: vom Innersten (Seele) zum Aeußersten und Allgemeinen bis zur Spitze, dann im Folgenden die Anticlimax. Statt jetzt: Herrscherknecht — in der Weissagung: Könige huldigen ihm; statt jetzt: Volksabscheu, später: Volksbund; statt: Seelenverachtung, später: sich Ehre einernten durch Erlösung der Gefangenen und Hilfeleistung für die Finsterniß, — was früher heißt: Heidenlicht. Ein Beweis, daß unsere Erklärung die einzig richtige ist. Zugleich Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung im Ganzen. Die Gegensätze: Schilderung der Gegenwart des Volks und Weissagung auf die Zeit, da es seine Bestimmung erreicht hat. Gerade so schon in der frühesten Zeit im Segen Jakobs oder wenn Moses Segen und Fluch vorlegt. Hätte das Volk der Juden Christum glaubig auf- und angenommen, so hätte es den Segen erhalten, so hätte es seiner Urbestimmung genügt und alle diese Weissagungen wären an ihm in Erfüllung gegangen. Sollen sie noch in Zukunft an Israel in Erfüllung gehen, — auf keinem andern Weg, als wenn sie, ihrer Urbestimmung sich erinnernd, Den gläubig ergreifen, in den sie gestochen haben. Das war für den Propheten und das ist für den Glauben heute noch die **Conditio sine qua non**. Diese Bedingung enthalten die Weissagungen der Prophetie und leiten immer bestimmter darauf hin, — aber eben mit dem Hinleiten ist das ausgeschlossen, daß die Prophetie überall den persönlichen Messias schildern müsse, wie Hgst. und Str.

meinen —, bis mit Maleachi die Weissagung verstummt, auch die Wartezeit fruchtlos verstreicht und Johannes auf die Erscheinung des Verheißenen hinweist.

Wie ist aber sofort „גוי" zu verstehen? Wir haben oben schon zu 42. den Unterschied von גוי und עם erörtert, es ist nicht das jüdische Volk, aber nicht deßhalb, weil, wie Hofmann meint, es den Artikel nicht hat, hat ja doch עם in dem בריה auch nicht den Artikel; sondern es bezeichnet die ganze Masse. עם könnte gar nicht stehen, sonst wäre ja die Verachtung auf das eigene Volk nur eingeschränkt, der Plural גוים aber wäre auch falsch, sonst wären nur die Völker gemeint, welche im Gegensatz zum Volke Israel stehen und das eigene Volk des Propheten käme gar nicht in Betracht — es kann nur גוי stehen, um die ganze massenhafte Verachtung im Gegensatz gegen das Populäre, welches auch nicht auf das einzelne Volk eingeschränkt zu werden pflegt, auszudrücken, komme die Verachtung von solchen, welche zum עם, d. h. zum Bundesvolke gehören, oder von solchen, welche zu den גוים gehören. Einzelne sind es nicht, welche ihn verachten, daß man könnte auf sie deuten: dieser oder jener, sondern die ganze Masse, mit welcher der עבד in Berührung kommt, wird charakterisirt als eine solche, welche mit Verachtung auf ihn herabsieht. Wenn aber Hahn nur die Rede sein läßt von der Verachtung, welche sein Volk dem Messias gewähre, statt ihn mit Freuden aufzunehmen, so hat er sich von seiner Ansicht, als seie der Messias unter dem עבד zu verstehen, verführen lassen, zu glauben, was Hgst. so ganz unvermittelt hinstellt, wenn er sagt: „גוי stehe Jes. 1, 4. vom israelitischen Volke". Denn eine auch nur oberflächliche Betrachtung dieser Beweisstelle zeigt geradezu, wie unredlich es ist, sie als Beweis, daß גוי auch für Israel stehe, so nackt hinzustellen. Wenn auch von der Paronomasie mit הוי abgesehen wird, so sieht doch jeder, daß vom Allgemeinen auf's Besondere übergegangen wird, um die Totalverschuldung zu beweisen. Der vorige Vers hat aufgehört mit: Israel erkennt nicht, mein Volk merkt nicht; jetzt kommt: גוי Volk im Ganzen, Großen, עם Bundesvolk, זרע Geschlecht, dann בנים Kinder. Ist nun

hieraus ein Beweis zu ziehen, daß גוי auch Volk Israel expreß heiße? Ebenso könnte man aus demselben Kap. V. 16. schließen: das Volk Israel heiße auch: „Gomorrhavolk". Hgst. nimmt es überhaupt mit den Parallelstellen nicht sehr genau, hat er keine, um seine vorgefaßte Meinung darauf zu stützen, so macht er eine. Hgst. gibt selbst zu, „es liege nicht in dem Worte selbst, daß dieser allgemeine Abscheu den Knecht Gottes unter Israel treffe, sondern dies werde durch den Zusammenhang gegeben." Aber wie das — ist nicht einzusehen. Selbst wenn der Zusammenhang von einem עבד als persönlichem Messias spräche, wie Hgst. will, dann müßte sich der Prophet ganz anders ausdrücken, etwa wie er es K. 53. thut. Zur Erforschung der Wahrheit gilt nicht zwischen den Zeilen lesen, sondern: wie lieſest du? wie steht geschrieben? Das ist der erste exegetische Grundsatz, der Verheißung hat, die Wahrheit zu finden.

Zum Knecht der Herrscher. — Der Knecht des heiligen Bundesgottes — ein Knecht (im geringen Sinne) heidnischer, götzendienerischer Fürsten. Wenn Hgst. meint, die heidnischen können nur insofern in Betracht kommen, als sie Werkzeuge des einheimischen sind, und die Stelle Joh. 19, 10. dazu anführt, so halte ich ihm entgegen, daß natürlich nicht gesagt werden kann, das Volk Israel sei ein Knecht seiner Herrscher, was im Zusammenhang Unsinn wäre, sondern daß fremde also heidnische gemeint sein müssen, weil oben gesagt ist: weil das eigene Volk den עבד verwerfe, deßhalb solle er unter den Heiden wirken, er solle ja wirken Gottes Heil bis an der Erde Enden und gleich nachher: sind es denn einheimische Könige, welche sehen werden und niederfallen? Wie wäre denn das an dem Messias, den ja Hgst. hier findet, erfüllt worden? — Nein vielmehr natürlich: heidnische. Sind denn diese Herrscher, welche das Volk Israel nach der Geschichte wie einen Spielball behandelten, Werkzeuge der einheimischen Könige gewesen? Hätte Hgst. gesagt: soferne sie Werkzeuge in der Hand Gottes sind, so ließe sich noch ein Sinn abgewinnen. — Also: nicht der Messias, wie Hgst. meint, war ein Knecht der verschiedenen Herrscher, sondern, wie die Geschichte bezeugt, das

Volk Israel, Jes. 14, 5. 6. In dem geschichtlichen Commentar, welchen Hgst. in Matth. 27, 39. für unsere Stelle findet, kommen zwar ἀρχιερεις, γραμματεις, πρεσβυτεροι, ληςαι, παραπορευομενοι vor, aber keine Spur auch von משלים. Inwiefern und nach welchen geschichtlichen Grundsätzen die Stelle in Matth. ein geschichtlicher Commentar zu unserer Stelle sein soll, ist fast schwer einzusehen.

Interessanter Beweis von Confusion ist die Erklärung von Hahn „zu dem von den Seelen seines Volkes, welche in demüthiger Unterwürfigkeit ihn, den Knecht Jehova's, zu ihrem Herrscher erheben sollten, in stolzer Erhebung zu ihrem Knecht Herabgewürdigten"; er erklärt: die Erlösung, welche Jehova in der Zukunft kraft seiner Herrlichkeit seinem Volke bereitet, wird also, wie die Worte andeuten, aus der sündlichen Saat der Verachtung, Verabscheuung, Knechtung desselben von Seiten des Volks als herrliche Frucht erwachsen, welchen Jehova dereinst als Erlöser seinem Volke senden wird. — Wo ist denn in unserm Zusammenhang von zwei Subjecten die Rede, vom Volke und dann von dem, welchen Jehova senden wird? Wie aber könnte vollends der Prophetenstand, Prophetenorden oder ein Prophet Seelenverachtung, Volksabscheu, Herrscherknecht heißen? Wenn der Prophet sich oder seinen Stand mit solchen Prädikaten bezeichnete, so würde er ja sich ein schlimmes Zeugniß ausstellen; daß die Propheten z. B. nicht Knechte fremder Herrscher, auch nicht israelitischer Könige waren, beweist die Geschichte und besonders die Weissagungen des Jesaias. Und wie würde diese Idee vollends zum Gegensatze: „Könige werden sehen und aufstehen", passen? Ein obscurer Erklärer weist zwar, um zu beweisen, wie gut diese Sentenz auf die Propheten passe, auf Dan. 2, 46. In Beziehung auf die oben angeführte Hgst'sche Erklärung wäre zu fragen: ob hier die Könige auch nur etwa insofern in Betracht kommen, als sie Werkzeuge des Einheimischen sind? so wenig als im vorigen Satzgliede. Hgst. sagt: „der Knecht Gottes ist das potenzirte Israel, daher wird seine Verherrlichung zum Schluß noch einmal auf den Heiligen Israels zurückgeführt, und das um so mehr, da

die Verherrlichung, welche ihm zu Theil wird, ihm für die Gemeinde ertheilt wird, die er mit sich aus dem Zustand tiefer Erniedrigung emporhebt." Als ob im Texte stünde, „um meines Knechtes willen erhöhe ich das Volk". Es sind nirgends zwei Subjecte: der Knecht Gottes und das Volk, sondern immer eines: der Knecht, und wenn Str. sagt: „Was an dem Volke um seiner eigenen Sünden willen nöthig wird, läuternde, zur Herstellung führende Leiden — eben das übernimmt vermöge seiner herablassenden Einheit mit dem zu erlösenden Volke der heilige Erlöser, darum seine Schmach und Niedrigkeit", so hat er es auch mit zwei Subjecten zu thun, und zudem steht von einem Erlöser, welcher Schmach übernimmt, nichts im Texte, es heißt vielmehr: Jehova werde als Erlöser des Volkes Schmach wenden. Auffallend bleibt, daß eben Hahn, Str., Hgst., welche die Bedeutung des עבר nur im persönlichen Messias finden, immer wieder das Volk in's Spiel zu bringen nicht unterlassen. Warum sollte nicht vielmehr gesagt werden können, weil der Knecht Gottes das Volk Israel ist, das verachtet und gedrückt ist, weil es das Volk des Bundes ist, deßhalb wird seine Erhöhung auf den Heiligen Israels zurückgeführt? Kommt nicht der Begriff „heilig" gerade bei der Bundesschließung am Sinai vor? kommt nicht der Begriff „Erlöser" wie bei der Ausführung des Volkes aus Aegypten, so bei der aus dem Exile expreß in's Spiel? Kann doch auch Hgst. bei seiner Erklärung nicht umhin, das Volk participiren zu lassen. Fürsten werden niederfallen, V. 23. und 60, 3. 10. 11. 16. 62, 2. wird dieses eben dem Volke verheißen, 49, 22. 23. „so wirst du erfahren, daß ich Jehova, daß nicht zu Schanden wird, wer auf mich harret." Könige werden sehen, was? Die Herrlichkeit des nun in der Gegenwart so sehr verachteten Volkes; um Jehova's willen, welcher treu ist, insofern treu, als er hält, was er dem Volke zugesagt, und als es sich nun herausstellt, daß Jehova seines Volkes Gott ist und dadurch auch Herr über die Völker.

V. 8. Zum Beweise, wie mächtig die Beziehung auf das Volk immer wieder sich hervordrängt, führe ich an, wie Calvin

sowohl als Vit. von hier an bloß die Gemeinde im Texte finden wollen, Hgst. sagt zwar, „dagegen spreche schon das ברית עם", daß man aber dieses wohl auf's Volk beziehen kann, habe ich oben gezeigt. Er meint, weil עם hier nur von dem Kerne des Volkes, von der unsichtbaren Gemeinde inmitten der sichtbaren verstanden werden könne, könne der Knecht Gottes nicht der bessere Theil des Volkes sein. Wenn aber der Sinn wäre: das ganze Volk wird erst ein rechtes עם werden, ja ein ברית עם, vergl. meine Erkl. zu 42, 6. —?

Ich werde dich bewahren, gerade so steht es vom Volke 42, 6.

Zur Zeit der Gnade, weist nach Hahn auf 40, 2. Vergl. 46, 13. Das ברית עם faßt Hahn hier merkwürdigerweise als den das Volk Israel mit seinem Gott, von welchem es abgefallen, wieder verbindenden vereinigenden Mittler; anders freilich 42, 6., wo עם = גוים stehen soll — ohne daß er aber einen Grund angibt, warum hier dasselbe Wort in demselben Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung haben soll. Er findet nemlich von K. 48. unter dem עבד nicht mehr das Volk, sondern den Messias bezeichnet.

Zu den Gebundenen, cfr. 42, 7. Hahn bezieht es hier auf das in den Banden der Sünden liegende Israel. Vergl. 61, 1., ebenso die in Finsterniß. Vit. aber bezieht das erste Bild auf Israel, das zweite auf die Heiden. Str. vollends auf beide, d. h. auf die Heiden und Israel, nach Hgst. aber erscheint V. 9. das Elend der Gemeinde Gottes unter dem Bilde des Schmachtens im dunkeln Kerker.

Das Mittel der Wiedervereinigung des Volkes unter sich und mit seinem Volk wird in den Worten bezeichnet „herzustellen das Land", äußerlich und innerlich das in's Verderben versunkene Volk. — Die Segnungen, welche das Volk in der neuen Ordnung der Dinge empfangen wird, werden in einer Reihe der glänzendsten Schilderungen verfolgt, wo Israel aus dem Gerichte erlöst zum Haupt der Völker erhöhet wird.

Kap. 50, 4—11.

V. 4. Der Herr gab mir die Zunge Gelehrter, zu wissen zu unterweisen die Müden mit dem Worte; er wecket am Morgen, am Morgen wecket er mir das Ohr, zu hören wie die Gelehrten.

V. 5. Jehova that auf mir das Ohr und ich widerstrebte nicht, zurück wich ich nicht.

V. 6. Meinen Rücken gab ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufenden; mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel.

V. 7. Aber der Herr Jehova wird mir helfen, darum werde ich nicht zu Schanden; darum mache ich mein Angesicht wie Kiesel und ich werde erkennen, daß ich mich nicht schämen werde.

V. 8. Nahe ist der mich rechtfertigt: wer will mit mir streiten? lasset uns zusammenstehen! Wer ist Herr meines Rechtes? er trete herzu zu mir!

V. 9. Siehe! der Herr Jehova wird mir helfen; wer ist es, der mich verdammen will? siehe! sie werden alle veralten wie ein Kleid, die Motte wird sie verzehren.

V. 10. Wer unter euch ist, der Jehova fürchtet, höret auf die Stimme seines Knechts, der wird trauen, wandelt er in Finsterniß und ist kein Lichtschein für ihn, auf den Namen Jehova's und wird sich stützen auf seinen Gott.

V. 11. Siehe! ihr alle, die ihr Feuer anzündet, die ihr Gluthen gürtet; wandelt in der Gluth eures Feuers und in die Flammen, die ihr entzündet. Von meiner Hand wird euch dies: in Schmerzen werdet ihr liegen.

Ueber dieses Stück sind die Ansichten selbst derer, welche sonst in Uebereinstimmung mit einander sind, verschieden — ein Beweis jedenfalls dafür, daß etwas ganz Besonderes sein Inhalt sein muß. Unter denjenigen, welche in den bisher behandelten Stellen im עבד den Messias fanden, findet Hahn, welcher allerdings erst seit K. 49. den Messias statuirt, als Inhalt des ganzen Kapitels „Israel kommt in der Zucht des Gerichtes zur Erkenntniß des Knechts Jehova's, welchen es frevelnd verworfen", und in V. 1—3.: das Gericht Jehova's über Israel zur Züchtigung für seine Verwerfung des ihm gesandten Erlösers. Allein wenn dies hier der Sinn wäre, was wäre dann für ein Fortschritt, wenn K. 53, 1—3. erst „Israels Unglauben, die Erscheinung des Knechts Jehova's in Niedrigkeit unter ihm und die Verachtung und Verfolgung desselben von Seiten seines Volkes" käme, nachdem hier schon

für die Verwerfung des Erlösers dem Volke das Gericht angekündigt wäre? Zudem heißt in 49, 1—9. der Knecht nirgends der Erlöser, sondern Jehova heißt so wie auch V. 26. Vielmehr sagt der Abschnitt zum Trost, daß Jehova das Liebesverhältniß zu den Kindern Zions nicht abgebrochen Hos. 2, 4. ff. Hesek. 16, 23. ff. habe, da ja ihre Mutter keinen Scheidebrief aufzuweisen habe, mit welchem Jehova sie entlassen und ihr auf immer entsagt hätte, seine Hände sind nicht durch ein Gesetz gebunden, so daß er hätte müssen dem Gläubiger seine Kinder überlassen, nein: vielmehr er ist wie Gläubiger so auch Richter, und dieses Verkauftseins und Entlassenseins Ursache ist nicht bei Jehova zu suchen, sondern das Volk hat sich selbst verkauft an seine Sünden, so daß es Jehova nicht glauben will, wenn er ihm die Erlösung verheißt, als ob er nicht der allmächtige Herr über die Natur und die Menschen wäre. Ebenso findet Str. in diesem Abschnitte gerade das Gegentheil von dem, was Hahn findet, obgleich beide in der Deutung von V. 4—9. als offenbar messianisch übereinstimmen. Er bestimmt den Inhalt: Gottes treue Liebe bleibt auch gegen die Uebertreter unverändert und er will all' seine Kraft lieber nur zur Erlösung der Ungehorsamen brauchen. Hgst. gibt hier ausnahmsweise den Zusammenhang zu unserm Stück, also den Inhalt von den vorhergehenden Versen 1—3. nicht an. V. 4—9. nach Hahn: der geduldige Gehorsam und freudige Glauben des zum Heil für Israel dereinst zu erweckenden Knechtes Jehova's und V. 10—11. die endliche Reue Israels über seine Verwerfung des Knechtes. Hgst.: der Knecht Gottes tritt auch hier redend auf. Er bezeichnet zuerst V. 4. seinen Beruf: Mühselige und Beladene zu erquicken, dann wendet er sich zum eigentlichen Thema, den Leiden, welche er in Erfüllung dieses Berufes zu erdulden hat — willig hat er alle diese Leiden, allen Schimpf und alle Schmach getragen. V. 5. u. 6. Diese Willigkeit und Standhaftigkeit wird ihm durch das feste Vertrauen auf den Herrn gegeben, der, wie er sicher weiß, ihm beistehen und seine Feinde vernichten wird. V. 7—9. Den Beschluß bildet V. 10. 11. die prophetische Verkündigung der verschiedenen Schicksale zweier entgegengesetzter Parteien unter

dem Volke. Zu Grund liegt dabei die Voraussetzung großer Drangsale, welche nach dem Erscheinen des Knechtes Gottes über das Volk des Bundes ergehen werden. Der dem Knechte Gottes ergebene Theil soll inmitten des Elends hoffen; die Gottlosen aber, die sich selbst helfen wollen, sollen durch die rächende Hand des Knechtes Gottes heimgesucht werden. Vit.: **Messias rursus in publico comparet perinde ac in concione superiore sub σχηματι magni alicujus et illustris doctoris evangelistae enarrans, se a Deo ad gravissimum hoc officium destinatum et egregie instructum partibus suis mandatis lubenter et fideliter functum esse sed indignissime a gente exceptum — durasse tamen in functione sui muneris quippe certum, causam suam Deo judice triumphaturam et adversarios suos perituros esse. Qua facta narratione sermonem vertit ad auditores duplicis generis et ordinis quos sibi obviam habuit, quorum illos Dei reverentes blande consolatur, his profanis et hypocritis meliorem partem persequentibus infelicem praedicit exitum.** Häver-nick sagt: Genau an K. 49, 1—9. schließt sich 50, 4—11. an; was freilich zu beweisen wäre. Denn damit, daß auch hier einer redend eingeführt wird, der V. 10. Knecht genannt ist, ist noch kein Zusammenhang statuirt, denn von 49, 9—50, 4. wird immer vom Volke und an's Volk gesprochen, während nach Häv. vorher vom Messias und nachher von eben demselben die Rede sein soll. Derselbe sagt nun: die Collision des Knechts mit dem Volke wird hier weiter geführt, sie soll nach Kap. 49. nicht den göttlichen Rathschluß vernichten, sondern nur befördern. Dabei kommt es zunächst darauf an, wie der wahre Knecht Gottes sich dem falschen, seinem Zerrbilde gegenüber stellt und verhält, wie er leidet. So wird hier zunächst das Wie des Leidens geschildert. Er leidet a) im reinen Dienst der Wahrheit, b) willig und hingebend, c) ohne alle Schuld, sündlos. Darin liegt die besondere Kraft dieses Leidens. Die erste Wirkung dieses Verhaltens ist die Scheidung von Frommen und Gottlosen. Str. ist damit fast zufrieden, doch möchte er V. 4. 5. mehr den Gehorsam als eigentlichen Grund V. 8. 9. die wirklich im Glauben ausharrende Siegesfreudigkeit

betonen. Häv. meint zwar, es zeige sich recht die Verlegenheit derer, welche wie Hitz., Knbl. den Knecht Gottes vom Volke verstehen; sie müssen hier diese Erklärung aufgeben. Sie thun ganz recht, denn obgleich einzelne Verse sich ganz gut auf das Volk beziehen lassen, so ist doch wohl zu bedenken, daß hier gar keine Weissagung vorliegt, sondern einfache Schilderung; somit hat allerdings die ganze Stelle für unsere Untersuchung vom עבד, der wesentlich nur in der Weissagung vorkommt, gar keine Bedeutung, sondern der Prophet, der alles Recht hat, sich als עבד anzusehen, spricht in seinem eigenen Namen und in Bezug auf seine Person und seine Wirksamkeit und ihren Erfolg. Der Prophet spricht nicht weissagend, sondern er schildert heraus aus seinen eigenen, rein individuellen Erfahrungen. Vergl. was Paulus von sich sagt 1 Cor. 4, 1—14., eine für unsere Stelle wirklich interessante Parallele. Es fragt sich, ob diese Schilderung, die der Prophet von sich selbst macht, so ganz isolirt stehe, wie Häv. oder wie Knbl. meint, der sagt, dieses sei das einzige Stück der Sammlung, in welchem der Verfasser von sich selbst handle und seine Hoffnungen wie seine Leiden vortrage. Man sehe doch K. 44, 26., eine Stelle, die wir schon früher anführten, ferner 48, 16. Beide Stellen sind aufzufassen als Schilderungen des Propheten über sich selbst und seine Erlebnisse. Dafür legt selbst Hgst. durch sein Schweigen Zeugniß ab, indem er sie in seinen erklärten Stellen nicht aufnimmt, obgleich in der letzten Stelle der Prophet von sich sagt: der Herr Jehova habe ihn gesandt mit seinem Geiste, während doch K. 42. „ich lege meinen Geist auf ihn" in Hgst's. Augen Beweis für die Messianität des עבד ist, ebenso K. 61, 1. ff. Zwar gibt uns hier Hgst. mit Worten nur halbwegs Recht und rechnet uns zu „den jüdischen und rationalistischen Auslegern", denn er bezieht V. 1—3. auf den Messias, aber V. 4—9. sagt er wörtlich: „der Prophet übernimmt die Rede und schildert das durch den Knecht Gottes zu gewährende Heil" — allein wie auffallend! Nach V. 3. schließt er seine messianischen Deutungen aus Jesaias und gibt also wieder stillschweigend unserer Deutung

Recht. Hahn stimmt bei den angeführten Stellen vollkommen bei, indem er sagt, hier rede nicht der Messias, sondern der Prophet, und heißt die Ansicht Hgst's. und Str's. z. B. bei Kap. 61, 1., wo sie den Messias reden lassen, geradezu unhaltbar. Hgst. beweist mit Luk. 4, 17—19. gar nichts, denn Christus weiset an dieser Stelle nur auf die mit seiner Erscheinung eingetretene Erfüllung der Verkündigung Jesaia's von dem künftigen Jahre des Wohlgefallens, oder mit andern Worten: daß das Heil, welches der Prophet verkündigt, in ihm erschienen sei, sagt aber darin nicht, daß er selbst in der prophetischen Stelle redend eingeführt werde; ferner bemerkt außer Hgst. Niemand wohl einen Uebergang der Rede aus der des Messias in die des Propheten. Spricht der Prophet als gotterkorner מבשר (41, 27.), als der Evangelist hohen, herrlichen Berufes, so ist das, was er rühmt als ihm beschiedenen Beruf, nichts anders, als was K. 52, 7. die Füße der Heilsboten auf den Bergen so lieblich macht. Warum soll denn er, der in K. 60. der Gemeinde die Spitze ihrer Herrlichkeit zu schauen gegeben, nicht auch sich bewußt werden dürfen der Gnade und Herrlichkeit des ihm verliehenen Amtes? hat ihn doch Jehova zum Trostverkündiger seines Volkes gesalbt V. 1—3., dessen Verherrlichung er anbahnt 4—9.; darob freut er sich denn — in Heil und Gerechtigkeit hat ihn Jehova gekleidet, denn eine neue heil- und ruhmvolle Entwicklung ist der Inhalt seiner Predigt 10—11. (nach Del.), und warum sollte er sich nicht freuen, wenn endlich seine Sache siegt, wenn sein Volk Jehova's ganze Gnade erfährt, hat er doch V. 4—9. in unserm Stücke in seinem Beruf treu ausgehalten und nur Jehova's Wort an Israel gebracht, unerschütterlich gewiß, trotz aller Schmach, die ihm der Unglauben anthat, trotz alles Spottes, mit dem man ihn überdeckte, als ob Jehova ihn nicht gesandt hätte, und ob seine Worte Trug wären, dessen gewiß, daß Jehova treu ist, dagegen seine und Gottes Widersacher dem Verderben erliegen werden, das sie bereits in sich tragen. Diejenigen aber, die noch in der Furcht Jehova's stehen, fordert er auf zum festen Vertrauen auf Jehova, trotz des Leidensdunkels, in dem sie sich jetzt befinden,

und kündigt den Unglaubigen das Feuer an, welches sie wider ihn angezündet (V. 10—11.). Kommen aber nicht auch bei andern Propheten ähnliche Gedanken vor? Ja wohl, z. B. Jer. 12, 1. ff. 8, 22. 9, 1. ff. Deßhalb ist es aber nicht zu fassen wie De W., Ges. will, als Apologie des Propheten; aber doch hat Hofm. Recht, wenn er sagt, „ein anderes Subject als der Prophet sei nicht genannt noch angedeutet". Auch in K. 62., das eine Fortsetzung von K. 61. ist, heißt es: Um Zions willen so will ich nicht schweigen u. s. f., und Hofm. hat auch darin Recht, besonders gegen die Ges'sche Ansicht der Selbstapologie des Propheten, wenn er sagt: „Wenn ein Prophet das Wesen seines Amtes, seiner Thätigkeit, seiner Stellung aussagt, so sagt er nicht etwas von sich aus, sofern er dieser Jesaias oder Jeremias ist, sondern sofern er Prophet ist", was Str. freilich nur als halbe Erkenntniß gelten läßt, es aber vervollständigen will dadurch, daß er anfügt: „daß Jesaias nicht von sich, auch nicht von den Propheten **in abstracto** gleichsam aussagt, sondern vom Prophetenamte, dem allein vollkommenen des Zukünftigen, welcher mit diesem Texte zu Nazareth anhob". Hahn meint, gegen die Beziehung auf den Propheten spreche, daß dann „die Stelle völlig abgerissen, ohne Verwandtschaft mit den übrigen Weissagungen und ohne irgend einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden dastehe", eine Ansicht, die für uns beweist, nemlich, daß diese Stelle gar nicht zu unserer Untersuchung gehöre. Was aber den Zusammenhang betrifft, so haben wir schon oben gesehen, daß Hahn bei der Angabe desselben gewaltig irrt. Hgst. urtheilt, der Prophet bilde eine ziemlich seltsame Figur, er erscheine wie hereingeschneit; es passe in den Zusammenhang, welchen er aber nicht anzugeben für gut findet, offenbar nur eine Person von centraler Bedeutung. — Nun ja, war denn der Prophet nicht das Centrum der Offenbarungen Jehova's an das Volk? Aber wie auch sonst öfters, gesteht Hgst. hintenher, daß denn doch allerdings ein Element der Wahrheit in der Erklärung vom Propheten sei. „Der Prophet habe in seiner und seiner Genossen Erfahrung das natürliche Substrat für die Erkenntniß, daß der Knecht Gottes durch Verfolgung,

Schmach und Schande gehen werde", — aber nach Hgst. hat der Prophet „nur in der Ekstase geredet", wie soll denn hier die Annahme eines natürlichen Substrates in der prophetischen Erkenntniß passen? —, das Göttliche, wo es in die Welt der Sünde tritt, der Diener der Wahrheit, der die Wahrheit im Angesicht der herrschenden Lüge geltend macht, muß durch Kampf und Leiden gehen. „Diese Wahrheit bewährte sich vorbildlich am Prophetenthum (wie Umb. ganz ähnlich sich ausspricht), gegenbildlich an Christo, und ihre Erfahrungen seien factische Weissagungen des Leidens Christi gewesen" — einverstanden —, aber wozu soll diese Erklärung, wenn die Stelle von dem Stande der tiefsten Erniedrigung des Knechtes handelt, und dieser Knecht der Messias ist? dann braucht man weder den Propheten als Vorbild, noch Christum als Gegenbild. Ew. verallgemeinert noch mehr, denn er findet in dieser „schönen Schilderung" ein allgemeines Muster und klares Bild jeglichen göttlich-menschlichen Lebens". Wenn aber Str., um zu beweisen, daß nicht vom Propheten die Rede sei, sagt: „alles Gesagte buchstäblich genommen sei nicht wahr von irgend einem Propheten", so ist dies eben eine Behauptung. Woher kennt denn Str. die **specialissima** der Lebenserfahrungen der Propheten? (Vergl. übrigens unsere Erklärung des V. 6.) Ist denn alles buchstäblich genommen wahr von Christo, von dem wir doch ein viel detaillirteres Lebensbild haben, als von irgend einem Propheten? Wir wollen die Antwort auf die Str'sche Frage Hgst. überlassen. Er weiß ja, wenn auch nur die entfernteste Beziehung auf etwas im Leben Christi da ist, die Neutestamentliche Stelle zu finden; doch läßt er diesmal uns im Stiche, er sagt vielmehr sehr bezeichnend: „durch göttliche Fügung ging ein Theil des Inhaltes auch buchstäblich an Christo in Erfüllung". Nur ein Theil? Da könnte man an der Messianität der Stelle rütteln. Nein, es wird noch Rath, „daß aber diese buchstäbliche Uebereinstimmung nicht die Hauptsache ist, daß sie nur als Fingerzeig dient auf die weit wichtigere wesentliche Conformität — das erhellt daraus, daß für das „und meine Wangen dem Raufenden" sich in der Neutestamentlichen Geschichte kein Beleg

findet. — Seltsame Logik! So läßt sich also die Messianität einer Stelle auch daraus beweisen, daß die Alttestamentliche Stelle mit der Neutestamentlichen nicht harmonirt, gerade so gut als gewöhnlich bei Hgst. durch Neutestamentliche Stellen die Messianität der Alttestamentlichen bewiesen wird. Hahn findet jedoch auch hiefür Parallelen im Neuen Testamente, nemlich Matth. 26, 67. 68. Marc. 14, 65. Luc. 22, 64. Joh. 18, 22. 19, 3.

Klrt. kurz aber bedeutungsvoll gegen Hgst.: „also ein durch Fiction bewirkter Fingerzeig des heiligen Geistes".

Derselbe verwahrt sich gegen die willkürliche Vorausnahme dieses Stücks aus dem Zusammenhang der Weissagung, weil alle Prädikate, welche der Knecht sich hier beilege, nicht absolut neu, sondern nach beiden Seiten hin vorbereitet seien durch das Vorhergehende und das Folgende vorbereitend. Er findet die Stelle vielmehr sehr wichtig für seine allerdings in allen Stellen trefflich durchgeführte Anschauung, daß das Volk Israel der Knecht sei, weil hier ganz einzig ein pluralisches Prädikat ausgesagt werde. (V. 4. in Vergleichung mit 49, 18. und 54, 13.)

Der Herr gab mir die Zunge Gelehrter. Vit. **linguam eruditorum — ad instar eorum qui erudiuntur.** Hgst. u. A.: Lernender, Schüler, Apostel, Jünger. Str. ganz auffallend nach Grot: **linguam aliis instituendis idoneam** — eine Zunge für Jünger, Lehrlinge, d. h. eben eine Meisterzunge; er tadelt zwar die Uebersetzung der Vulg.: **lingua erudita**, und Luther: eine gelehrte Zunge, als falsch, obgleich der Sinn kein anderer ist, als er ihn eben haben will. Die Grammatik verlangt ein **Particip. pass.** oder ein **Adject.** = gelehrt. Hahn: eine Zunge, wie sie Gelehrte haben, wie solche sie haben, welche gelehrt werden, Lehre empfangen, darum auch Lehre geben können. Ges., Mr.: eine Zunge Geübter = eine geübte Zunge. Am besten wäre wohl: „gelehrig", was den Begriff der Fähigkeit etwas zu lernen und den Begriff der Bereitwilligkeit dazu enthält.

Gab mir, Hahn: gibt mir nemlich dereinst = futur. zur Zeit meiner Erscheinung auf Erden. So ist allerdings ein für allemal jeder Unterschied zwischen Präs., Perf. und Futur. aufge-

hoben. Er erklärt: „Wenn Christus Joh. 12, 49. spricht: denn ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich thun und reden soll, so bezeichnet er sich als die Erscheinung dessen, welcher hier redet." Hgst. weist auf Joh. 8, 26. u. 3, 34. „was ich von ihm gehört habe, das rede ich". Str. weist auf Joh. 3, 27., was auf einen Propheten ganz gut paßt. Vergl. aber K. 54, 13., wo von den Bewohnern des neuen Zion gesagt ist, sie werden למודי יהוה sein, θεοδίδακτοι — wie der Messias etwa? was für Hgst. spräche? nein — wie die Propheten.

Umb. hat ganz Recht, wenn er sagt, daß hier deutlich der Prophet gemeint sei, was aus V. 4. u. 5. hervorgehe, wo von der Zunge und dem Ohre des Knechtes Gottes mit besonderer Betonung die Rede sei, aus V. 10.., wo seiner Stimme Erwähnung geschehe. Aber darin hat er gefehlt, daß er diese Stelle als eine solche erklärt, welche von der höchsten Wichtigkeit für K. 53. seie, welches Kap. doch in ganz anderm **genre** gehalten ist, wie wir später sehen werden, und darin hat er hauptsächlich gefehlt, daß er sich durch diese Stelle besonders auf die Prophetenidee führen ließ; da er doch selbst sagt, es trete hier eine Idee auf, welche zwar auch in den früheren Stellen nicht geradezu fehle, aber nur mehr **implicite** sich darin vorfinde, nemlich die Idee der Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes Gottes.

Er wird wecken am Morgen ꝛc. Tagtäglich gibt der Herr seinen Propheten Offenbarungen — zeigt das Ununterbrochene, Fortgehende der göttlichen Erweckung und das Unbedingte der Hingabe des Knechtes an die von oben ihm zukommenden Einflüsse. Vergl. 1 Sam. 9, 15. 2 Sam. 7, 29. Hiob 33, 16. Jes. 48, 8. 42, 20. über den Ausdruck; überdies vergl. K. 6., wo die Berufung Jesaia's zum Propheten beschrieben ist: unreine Lippen — Stimme des Herrn hören — geh' hin und sprich zu diesem Volke. Anders als V. 5. aussagt, ist's bei der Berufung des Jeremia K. 1, 6., wo der Berufene sprach: ich tauge nicht, V. 7.: du sollst gehen, wohin ich dich sende und predigen, was ich dich heiße — fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich bin bei dir und will dich retten.

Auch V. 9.: der Herr rührete meinen Mund. Aus diesen und andern Berufungen von Propheten, welchen der Herr Trost zuspricht, und seine Hilfe verheißt, geht zur Genüge hervor, daß die Propheten mit ihren Gerichtsverkündigungen ohne Zweifel vielfachen Verfolgungen ausgesetzt gewesen waren bei diesem verstockten Volke. Vergl. Jes. 6, 9. ff.

V. 3. hält Hgst. für das Thema, und das Vorige nur für den Eingang, wo der עבד in wenigen Zügen den Beruf gezeichnet, in dessen Ausrichtung er von den Leiden getroffen werden soll. Was der Herr seinem Knechte kund gethan, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, es ist aber aus V. 6. abzunehmen, nemlich er habe ihm insbesondere zu wissen gethan, daß er in Ausführung seines Berufes schwere Leiden zu erdulden habe. Dagegen spricht aber der Text, denn in V. 6. sind dieselben Tempora gebraucht, wie vorher, und erst mit V. 7. tritt das futur. ein; und wenn die Offenbarungen des Herrn an seinen Knecht insbesondere Verkündigungen dessen waren, was er selbst zu leiden hatte, welche Offenbarungen hat er noch für seinen Beruf?

V. 6. ist vielmehr allgemeine Schilderung großer Schmach und Schande, wie sie der Pöbel ausübt und wie sie der Prophet in seinem Beruf zu leiden hat. Vergl. Jerem. 20, 2. V. 7.: ich bin darüber zum Spott worden täglich und Jedermann verlachet mich. V. 8. 10. 11., in welchen Versen ganz wie hier der Prophet sich mit Jehova dem Starken tröstet, welcher seine Verfolger treffen werde. Vergl. die Steinigung eines Propheten 2 Chron. 24, 21. Wir wissen zwar von dem Schicksale so vieler Propheten in dieser Hinsicht nichts Genaueres, nicht einmal über die Todesart des Jeremia und Jesaia. Aber warum macht Str. und Hgst. hier nicht aufmerksam auf die Neutestamentliche Stelle Matth. 21, 34—36., sammt den Parallelen? Der Ausdruck, welchen der Herr selbst in Bezug auf das Schicksal der Propheten braucht, ist doch Beweis genug, daß noch viel mehr als das hier Gesagte an den Propheten wahr wurde, wenn gleich Str. dies nicht einsehen will; überdies vergl. Act. 7, 52., wo der Märtyrer Stephanus dasselbe sagt.

V. 7. Hart wie Kiesel, cfr. Ez. 3, 8. 9. Jer. 1, 18. Hgst. findet darin eine Anspielung auf Luk. 9, 51. — es bedeutet die feste, gleichmüthige Ausdauer im Kampfe mit den feindlichen Angriffen.

Die Zuversicht im Glauben wird V. 8. zur herausfordernden Siegesfreudigkeit. Nah ist der mich rechtfertigt, bezieht Str. auf die Rechtfertigung und Verklärung am dritten Morgen, Hgst. auch noch auf die Zerstörung Jerusalems. Wer will streiten mit mir? geht nach Str. auf den Satan. Er meint, überhaupt bilden diese Verse die Grundlage für alles Anbieten und Zusprechen der wahren Gerechtigkeit, die von Gott kommt. In Röm. 8, 33. 34. finden beide Erklärer eine Anspielung auf unsere Stelle. In V. 11. findet sogar Hgst. die alttestamentliche Anbahnung der Lehre des Neuen Testaments, daß der Vater alles Gericht dem Sohne übergeben habe. Was man doch alles finden kann! **hic liber est in quo quisquis sua dogmata quaerit invenit et pariter dogmata quisque sua.** In V. 10. sagt Vit. seie die Rede von den **electis credentibus qui in multitudine reproba latebant**, was Str. eine mißverstandene Ahnung nennt.

Der Grundton der ganzen vorigen Rede war: Israel ist nicht auf immer verstoßen; man glaube nur dem Worte der Verheißung, man vertraue nur auf Jehova. Von den Verächtern des Wortes wendet sich der Prophet nun an die, welche im Stande sind, das im Glauben für möglich zu halten und im Geiste als wirklich zu schauen, was natürlichem Verstande unmöglich dünkt, weil das Gegentheil davon dem sinnlichen Auge vorliegt (Del.). Kap. 51. steht so sehr in genauem Zusammenhang mit dem Vorigen, daß nach Str. kein Kapitel hätte abgeschnitten werden sollen. V. 1—3. wird im Gegensatz gegen die am Schlusse des vorigen Angeredeten eine Anrede an die Frommen im Volke mit der Mahnung, Jehova zu vertrauen, gegeben, mit Hinweisung auf das alte Vorbild des Glaubens und Vertrauens und neuer herrlicher Lebensstand verheißen. — Hahn findet in V. 1—3. den Ruf zur Bekehrung im Glauben an Israel zum Heil der Völker, nur hat er übersehen, daß diese Worte nicht an das gesammte Israel, sondern

an die, welche Jehova suchen, welche der Gerechtigkeit nachjagen, welche im Herzen Jehova's Gesetz bewahren, gerichtet sind — aus der Weissagung des sich verwirklichenden, nun beständigen Heils 4—6. wird für das rechte Israel die Ermahnung abgeleitet, sich nicht vor Menschen zu fürchten; V. 7. ff., weil Gottes Liebe zu seinem Volke eine allmächtige sei. Die Sehnsucht nach Erlösung und Zuversicht der Erfüllung der Verheißung sprechen sich V. 9—11. aus. Denn das mißhandelte rechte Israel muß für den hohen Zweck Jehova's, Himmel und Erde neuzuschaffen, dienen, und den Bund mit Israel neu zu schließen V. 12—16.

V. 16. Ich legte meine Worte in deinen Mund und im Schatten meiner Hand barg ich dich, um einen Himmel aufzuschlagen und eine Erde zu gründen und zu Zion zu sprechen: Mein Volk bist du.

Daß dieser Vers auf 49, 2. zurückweist, ist klar. Wer war aber dort der עבד? es war nicht der Prophet, es war nicht der Prophetenstand, es war nicht der Messias, es war nicht das Volk, wie es in Wirklichkeit dem Verfasser gegenüberstand, es war der ideale Israel. Es kann hier, das beweisen die vorhergehenden Verse, kein Individuum sein, es kann auch, vergl. V. 1. u. 7., nicht das Volk sein, sondern es ist der fromme Kern des Volks in Wahrheit dasselbe, was der ideale Israel ist, denn dieser ist verwirklicht in den treuen Anhängern Jehova's, um deren willen Jehova das Volk als Ganzes rettet (vergl. K. 65, 8.); dann in dem gottwohlgefälligen זרע dem seiner Urbestimmung entsprechenden neuen Israel — durch ihn will Jehova das thun, was der Vers aussagt, was noch bewiesen wird durch K. 59, 21. Hgst. läßt nach früher ziemlich allgemeiner Deutung den Messias angeredet sein; aber woher der plötzliche Wechsel des Angeredeten? ist ja, wie Hgst. selbst sagt, 51, 1—52, 12. an die Auswahl des Volkes gerichtet. Das hat nach Hgst. nach dem dramatischen Charakter des ganzen Abschnitts wenig zu bedeuten, während in K. 50, 11., welches denselben Charakter hat, — es hängt nemlich nach Hgst. im genausten Zusammenhang damit — gegen den Wechsel der Rede angekämpft wird. Selbst Str. nimmt hier doch eine bestimmte Beziehung auf das Volk an, es werde hier dem

Volke Christi dasselbe zugeeignet, was 49, 2. Christo persönlich war; zugesagt man habe sich irren lassen zu Mißverständniß und Gewaltsamkeit. Dagegen Coccej. bleibt richtig bei der Gemeinde, und Vit. behält Recht, wenn er sagt: **nullum indicium est mutati objecti orationis in hoc loco, nec ratio ulla solida est, quae id suadeat,** und er selbst macht auf 59, 21. aufmerksam, welche Stelle deutlich zeige, daß auch in Zions, Jakobs Mund Gottes Worte gelegt werden. Doch diese Parallele ist für Hgst. nur scheinbar; aber warum denn? weil es nicht zu erwarten ist, daß in diesem persönlich-messianischen Zusammenhang der Abschnitt K. 51, 1—52, 12. — oben sagte Hgst., diese Worte seien an die Auswahl gerichtet; ist denn die Auswahl des Volkes etwas persönlich-messianisches? — jeder Beziehung auf den Messias entbehren sollte. Nun inwiefern ist dieser ganze Abschnitt persönlich-messianisch? deßhalb, weil V. 13. der Messias gemeint ist. Warum muß aber V. 16. **ex abrupto** der Messias gemeint sein? Weil der ganze Zusammenhang persönlich-messianisch ist. Eigenthümliche Logik! Umb. erklärt diesen Vers wieder als die Worte des Propheten und findet darin tiefe Demuth und hohes Gefühl im Bewußtsein göttlichen Berufes. Deutlich, meint er, seien hier die Propheten vom Volke geschieden und als diejenigen ausgezeichnet, die den neuen Himmel und die neue Erde als Gesalbte und Gesandte des Herrn K. 61, 1. in's Dasein rufen sollen. Allein selbst, wenn man dies nur als Neugründung des israelitischen Staates — Maurer: **instaurare rempublicam Israelitarum** — ansieht, so kommt dieses Geschäft keineswegs den Propheten zu. Vergl. die Bem. zu 49, 8., und überdies zeigen die letzten Worte des Verses nach Hitz. sonnenklar, daß לאמר sich auf Jehova bezieht; denn nicht der Prophet soll sagen, die Leute Zions seien seine Landsleute, das Volk war ja nicht das Volk der Propheten, sondern Gottes, sondern Jehova selbst sagt zu Zion: du bist mein Volk. Auch Hahn verwahrt sich gegen die Annahme, daß die Anrede an das Volk plötzlich in die an den Propheten übergehe oder in die an den Messias — er findet dies ebensowohl unnöthig als unmöglich — was nur zu billigen ist, aber wenn er sich auch

gegen die Ansicht verwahrt, daß die Anrede an das Volk hier in die an den bessern Theil des Volks übergehe und dagegen die durch den Zusammenhang gerechtfertigte Beziehung auf das Volk Israel im Ganzen (Hitz., Ew., Str., Umb.) als vollkommen entsprechend und durchaus genügend ansieht, so vergißt er, was ich oben bei der Angabe des Inhalts schon getadelt habe, daß die Subjecte, an welche die Predigt geht, in V. 1. u. 7. deutlich bezeichnet sind. Wir brauchen keinen Wechsel der Rede zu statuiren, sondern folgen dem Texte: die Rede geht von Anfang an klar und deutlich an die Frommen und Getreuen, an die, welche in Wirklichkeit der Israel nach seiner Bestimmung, Israel als idealer sind; denn nur diese sind in Wirklichkeit Knecht Gottes, oder wie sie später concret heißen: „Knechte Gottes", was schon Vit. meint, wenn er sagt: pertinet primo ad Christum, dein ad corpus ejus mysticum et in corpore ejus mystico imprimis ad doctores et pastores ecclesiarum divini verbi interpretes. Ecclesia vero est res loquax, loquitur autem ὡς τα λογια τϑ ϑεϑ, hic character eam discernit a mundo. Die Worte enthalten nicht eine Verkündigung auf die Zukunft „und ich lege" oder „ich werde legen", wie Hgst. seiner messianischen Deutung zulieb meint, sondern eine Hinweisung auf die früher schon gegebenen Verheißungen, nemlich darauf, daß Israel von Jehova zu seinem Knecht, zum Ausbreiter seines Rechts unter den Völkern berufen und ausgerüstet sei. (Vergl. die erklärten Stellen.)

Um einen Himmel aufzuschlagen und eine Erde zu gründen. Hgst.: daß du den Himmel pflanzest und die Erde gründest, und zwar in Folge des: „ich lege meine Worte in deinen Mund". Daß es sich aber um solche Worte handelt, die lebendig und kräftig sind, gleich denen, die Gott bei der Schöpfung sprach, erhellt daraus, daß dem Knechte Gottes als dem Inhaber seiner Worte zuerst das Pflanzen von Himmel und Erde beigelegt wird, was durch das gewöhnliche Wort nicht geschehen kann. Dagegen Str.: was Ps. 119, 43. schon David für sich in Anspruch nahm, das Wort der Wahrheit, das Wort Gottes im Munde zu haben, erscheint hier in seiner ganzen Bedeutung. Himmel auf-

schlagen und Erde gründen ist s. v. a. einen neuen Himmel, eine neue Erde gründen, cfr. 65, 17. 66, 22. Apoc. 20, 11. Denn so lange der alte Himmel, die alte Erde besteht, kann eine pflanzende und gründende Thätigkeit in Bezug auf Himmel und Erde nicht stattfinden. Alles Geschaffene, sofern es dem Reiche Gottes widerstrebt oder auch zur Stätte des Verherrlichten nicht geeignet ist, muß erschüttert und zertrümmert werden, damit dies in seinem natürlichen Verhältnisse eintreten könne und eine würdige Stätte finde. Die bezeichnete Thätigkeit Gottes und seines Knechtes wird am vollkommensten am Ende der Tage eintreten bei der von dem Herrn verkündigten παλιγγενεσια Matth. 19, 28. Vorbereitend geht diese Thätigkeit durch die ganze Geschichte hindurch. So wäre also beim Eintritt des Reiches Gottes ein neuer Himmel und eine neue Erde so äußerlich, wie Hgst. es faßt, schon eingetreten, aber nur erst unvollkommen. Doch nein, Hgst. weiß noch eine Deutung: „der Himmel ist im Sprachgebrauch der Schrift und auch bei Jesaias (wo?) nicht bloß der natürliche, sondern auch der Fürstenhimmel, der ganze obrigkeitliche und hoheitliche Stand, Apoc. 6, 13., dessen Gestalt und dessen Verhältniß zu dem Reiche Gottes schon bei der ersten Erscheinung Christi eine große Veränderung erlitt." Auffallend bleibt immerhin, daß in den Parallelstellen diese Thätigkeit Gott allein übergeben ist, cfr. 51, 6. 60, 19. 20. 65, 17. 19. 20. 66, 22. f. Vit. findet darin nur ein **mystice dictum** von der **Nova in ecclesia oeconomia.** Maurers Erklärung: **horum i. e. piorum Israelitarum enim erat figere coelum et fundare terram = instaurare remp. Israeliticam**, nennt Str. ein Gefasel. Str. selbst aber ist sich nicht klar über die Bedeutung der Worte in diesem Zusammenhang, wenn er sagt: „Gott pflanzet zuerst den Himmel in des Menschen Geist, daß er da seinen Thron wieder aufrichte, und gründet die Erde in des Menschen Herzen, daß es ein fruchtbar Erdreich werde, viele Früchte der Gerechtigkeit hervorzubringen, und Solche sind dann das rechte Zion und Volk des Herrn" (Berl. B.), was Str. acceptirt — das Folgende: „und das wird eben der neue Himmel und die neue Erde sein", heißt Str. spiri-

tualistisch falsch, es müsse vielmehr das massiv Reale der göttlichen Rede und Verheißung festgehalten werden. Ist in der mehr als wiedergebrachten Menschheit die neue Welt innerlich vorhanden, wie sollte sie nicht nothwendig natürlich auch als eine leiblich angemessene neue Welt sich zeigen? Die endliche Schöpfung auf dieser neuen Welt hängt wirklich und eigentlich von der Gemeinde, die hier angeredet wird, ab, nemlich von dem Wort Gottes in ihrem Munde — dasselbe Wort, welches als in der Gemeinde der sich selbst Erbauenden doch zugleich zu ihr redet, wird einst oder dann, wenn die Vollendung vorbereitet wird, mit Kraft, daß es gilt und dasteht, ewiglich sprechen: „du bist mein Volk, mein ganz neu geschaffenes in der neuen Welt", und als Beweis aus der Geschichte wird angeführt: hat nicht die Schule der Juden zuletzt noch der Christenheit das prophetische Wort, die unentbehrliche Grundlage des apostolischen überliefert? Es mag genügen, die Str'sche und Hgst'sche Ansicht angeführt zu haben — für die Erklärung unserer Stelle sagen beide so viel als nichts aus. Hitz.: der Grund dazu, daß ein neuer Himmel und eine neue Erde gelegt wird, ist der, daß das Volk aus lauter צדיקים K. 60, 21. bestehen wird; so darf der frühere Himmel, welcher so oft Erz, die frühere Erde, welche so oft Eisen ist und war, Deut. 28, 23. nicht fortbestehen, sondern erfordert wird ein Himmel, welcher zur rechten Zeit in Fülle regnen läßt und eine neue Erde, welche unverkümmerten Ertrag gibt Ez. 34, 26. 27. Deut. 28, 12., so daß der allenthalben waltenden inneren Gerechtigkeit ihr Erzeugniß, die äußere, zur Seite gehe, cfr. K. 32, 16. 30, 23. und die vielen Stellen der Propheten. So faßt es auch Hahn: er übersetzt, während er zu Anfang des Verses: ich legte, ich habe dich bedeckt, übersetzte, nun: „werde pflanzen den Himmel", indem er das ל in לנטע und ליסד und לאמר weder zur Bezeichnung des Zweckes, wie Ges., Mr., Ew., Umb., Str., Hgst., noch zur Einführung der näheren Bestimmung wie Hitz., Knbl., sondern zur Umschreibung des futur gesagt sein läßt, um den Prädikatssatz deutlicher hervorzuheben mit der Erklärung: einen neuen Himmel pflanzen, daß er mit ewigem Glanze über Zion leuchte und eine

neue Erde gründen, daß sie in unvergänglicher Schöne Zion umgebe, s. v. a. Zions Nacht in ewig hellen Tag, Zions Wüste in einen unvergänglichen herrlichen Garten umwandeln. In den nun folgenden Versen 17—21. tritt noch einmal der Gegensatz, auf den wir bei frühern Stellen aufmerksam gemacht haben, ein; ein Gegensatz, der überall da auftritt, wo unter dem עבד das Volk verstanden ist — z. B. in K. 50., das von dem Propheten handelt, kommt keiner vor, ebensowenig in K. 53., wo vom Messias die Rede ist — aber nicht mehr, da der ideale Israel nun genannt ist als die Treuen unter dem Volke, als die, in deren Herzen Jehova's Gesetz wohnt, als Schilderung der Gegenwart, sondern als Schilderung der Vergangenheit, wenn es heißt: „Mache dich auf, steh auf, Jerusalem! die du trankst von Jehova's Hand seinen Zornbecher" u. s. f. Zwei Dinge, die trafen dich — wer soll dich beklagen! Verwüstung und Untergang, Hunger und Schwert; mit wem soll ich dich trösten! u. s. f., aber V. 22.: der Taumelkelch soll von Jerusalem auf dessen Quäler übergehen, und K. 52. verkündigt in hochprophetischem Tone, wie Israel aus Leiden zur Herrlichkeit, aus Knechtschaft zur Herrschaft, aus Gefangenschaft zur Freiheit gelangt. V. 1—2. Aufforderung an Jerusalem, sich in Pracht zu schmücken, um seine zurückkehrenden Kinder, deren Freiheit ohne Lösegeld (45, 13.b) anbricht, zu empfangen. V. 3—6. Verheißung der Befreiung Israels, das in Aegypten einst gedient, von Assyrien gedrückt — aber erlöset wurde. Auch jetzt wird es aus der Noth und Schmach errettet, weil Jehova sein Gott ist, der lebendige, der da ist und war und sein wird. V. 7—10. Jubel über die schon im Vollzug begriffene Erlösung. Denn schon hört man die Tritte der Herolde auf den Bergen und lebendig wird's um die verödete Stadt; schon jubeln ihre Trümmer und die Völker ringsum preisen die göttliche Allmacht. V. 11—12. noch einmal förmliche Aufforderung zur Rückkehr, aber nicht in ängstlicher Hast und Flucht, sondern in ruhiger Sicherheit unter der göttlichen Leitung wie damals, voran Jehova und zum Schluß der Gott Israels. Der Standpunkt ist durchweg der der nahe bevorstehenden Erlösung, zu welcher der Fall Babels der erste Schritt

ist. Angeredet ist erst Jerusalem als Stadt, dann als Tochter Zion, dann das Volk selbst als Mehrheit.

Kap. 52, 13—53, 12.

V. 13. Siehe! es wird verständig sein mein Knecht, er wird hoch steigen und sich heben, er wird erhöhet gar sehr.

V. 14. So wie über dich Viele sich entsetzten, so ist Verstörung, daß kein Mann mehr, sein Ansehn und seine Gestalt weg von den Menschenkindern (d. h. sein Ansehn nicht menschlich und sein Aussehn nicht menschen-ähnlich).

V. 15. Gerade so wird er aufspringen machen viele Völker, über ihm werden die Könige ihren Mund zuthun, denn welchen es nicht erzählt worden, die schauen, und welche es nicht gehört haben, werden's gewahr.

Hgst. sagt: „Hatte der Prophet in K. 51, 1—52, 12. den Uebergang der Gemeinde Gottes aus Niedrigkeit und Leid zur Herrlichkeit geschildert, so ist es ganz natürlich, daß er nun von den Gliedern zu dem Haupte sich wendet, das diesen Uebergang vermitteln sollte, nachdem vorher sich an ihm selbst derselbe Gegensatz dargestellt. Zwischen der Gemeinde Gottes und seinem Knechte besteht die innigste Verbindung. Denn alles, was er thut und leidet, thut er für sie, was an ihr geschieht, bildet seine Führungen vor." Wenn aber bis hieher von dem Haupte der Gemeinde gar nicht die Rede war, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, so ist auch das „ganz natürlich", mit welchem Hgst. den Zusammenhang einleitet, eben nicht natürlich. Vielmehr auf's Vorhergehende gesehen, muß V. 13. mit Nothwendigkeit auf's Volk, von welchem vorher die Rede war, bezogen werden, und der Sinn kann kein anderer sein, als daß, was mit unserer Erklärung durchaus harmonirt, eben das Volk, von dessen herrlicher Ausführung im Vorigen die Rede ist, der erhöhete und nun verherrlichte Knecht Jehova's ist. Dies ist der ganz natürliche Anschluß dieses V. 13. an das Vorhergehende. Welch' besondere Bedeutung aber dieser Vers im Zusammenhang mit dem Folgenden bekommt, wird hernach sich herausstellen. Ueber den folg. Vers sagt Kimchi richtig: **adhibet omnia quae lingua Hebraica suppeditat verba cel-**

situdinem indicantia ut significet celsitudinem ejus fore excellentem.

השכיל. Vit.: **prospere aget.** Ges.: siehe beglückt wird mein Knecht. Er führt als Paralle הצליח an, welches auch 48, 15. von Koresch vorkommt. Hitz.: Wohl fährt mein Knecht, in der Bedeutung: Glück, Erfolg hat er. Er gibt zu, daß das Wort ursprünglich „einsehen" bedeute, aber diese Bedeutung komme dem Wort natürlich zu, weil der Welt der Erfolg Maßstab des Verstandes sei. Ew.: Geschick wird mein Diener haben. Umb. sieh mein Knecht thut wohl. Hofm.: recht machen wird's mein Knecht. Hgst. verwirft mit Recht die Bedeutung: glücklich sein, übersetzt aber falsch nach Luther's „wird weislich thun" „weise handeln". Wenn er meint, unsere Stelle sehe „offenbar" auf den früheren Knecht Gottes David, weil in 1 Sam. 18, 14. 15. von David das Wort gebraucht sei, und ebenso I Reg. 2, 3. David es ausspreche gegen Salomo, wie II Reg. 18, 7. und Ps. 101, 2., so urtheilt er statt aus unserm Texte aus der angeführten Parallelstelle Jer. 23, 5., wo es allerdings heißt: siehe, Tage kommen und ich erwecke David meinen gerechten Sproß und er herrscht als König, und שכיל = hat Einsicht, deßhalb schafft er Recht und Gerechtigkeit im Lande. Käme das Wort sonst nie vor als hier und bei David, so wäre damit gewiß noch nicht einmal gesagt, daß unsere Stelle gerade auf David zurücksehe; und daß dann die Hgst'sche Erklärung: „er wird weise handeln" sich beziehend auf die Verwaltung des Regiments, s. v. a. er wird wohl regieren, wie sein Ahnherr David, dahin fällt, beweist schon Str., welcher ja die Stelle ebenso persönlich messianisch faßt, wie Hgst., wenn er sagt: „der König ist gerade zurückgetreten hinter den Propheten, Zeugen, Märtyrer, Versöhner, und daß auf diesem Wege der wunderbare Reichs- und Regierungsrath sich ausführen will, ist der große neue Hauptgedanke geworden." Hgst. hat die viel näher liegenden Stellen, welche freilich nicht, wie er es wünscht, mit dem Worte schon etwas Messianisches beweisen, übersehen, und eben nicht nur von David, auf welchen bis dahin noch nirgends im Deuterojesaia angespielt war und vom Knechte, der als mächtiger

Sieger noch nie vorkam, wie denn Hgst. selbst diesen Begriff in seiner Erklärung bis hieher noch nie gefunden hat, ist das Wort gebraucht, sondern auch in Jos. 1, 7. 8. braucht Gott dasselbe Wort in seiner Amtsinstruction an Josua. Ich beweise vielmehr die Bedeutung: verstehen, verständig sein aus Deut. 29, 8.: so haltet nun die Worte dieses Bundes und thut darnach, auf daß ihr השכילו in Bezug auf alles, was ihr thut, ebenso 41, 20., auf daß die Völker sehen und erkennen und beherzigen und ישכילו daß die Hand Jehova's dies gethan, und 44, 18.: sie erkennen nicht (das Volk als Götzendiener) und sehen nicht, denn er hat verklebt, daß sie nicht sehen, ihre Augen und מהשכיל ihre Herzen. Diese Stellen zeigen jedem Unbefangenen, daß von einem „weislich thun" nirgends die Rede ist. Der Sinn ist also nicht wie Hgst. will: „mein Knecht wird, nachdem er durch die tiefste Erniedrigung hindurch zur Herrschaft gelangt ist, diese wohl verwalten und dadurch zur höchsten Herrlichkeit gelangen", sondern vielmehr, da weit und breit von einer Herrschaft nicht die Rede ist, so kommt der Verstand des Knechtes als Grund seiner Erhebung aus der über ihn verhängten Erniedrigung in Betracht (Hahn). So erklärt es auch Köster von **summa dignitate quam servus ille prudentia sua adepturus sit.** Str. wird durch den Zusammenhang genöthigt, dem Ausdruck die Zusammenfassung beider Bedeutungen „klug sein" und „Gelingen haben" in einem Vollbegriff anzuweisen und thut dies, indem er „weislich ausführen" übersetzt; freilich gibt der Zusammenhang, wie ihn Str. faßt, kein Object der Thätigkeit; auf die vorhergehende Schilderung bezogen, wäre das Object deutlich. Schon Vit. bemerkt es ausdrücklich, daß die **vox** השכיל **geminam interpretationem admittere: notat vel intelligentem esse consideratum esse vel prospere et feliciter res suas agere.** Vor der Operation Str's. warnt er ausdrücklich: **etsi magna sit affinitas inter has notiones non sunt inter se commiscendae.** Noch hat man eine aus der Anknüpfung an V. 12. hervorgehende Bedeutung des Worts angeführt „wohl anführen", „vorangehen" mit Bezugnahme auf Jos. 1, 7. 8., was schon Calvin acceptirt: **hunc regem populi caput fore promit-**

tit ita ut ipso duce floreat. Diese Bedeutung läßt sich aber mit den übrigen Stellen, wo das Wort vorkommt, nicht vereinigen.

Er wird hoch steigen, nemlich aus der Tiefe der Erniedrigung — und zwar ist dies ein ganz allgemeiner Ausdruck. Von dem Abgrund der Hölle, in welchen sein Geschlecht ihn mit mörderischer Hand hinabstößt und von der Erlösung aus den Banden des Todes, welcher der Sünde Sold ist, spricht zwar Hahn, nicht aber der Text. Der ganze Deuterojesaia predigt es in jedem Kapitel, daß der Weg zur Erhöhung durch Erniedrigung gehe, z. B. K. 42. oder nur durch Gericht zum Leben, K. 43. oder nur durch das Verderben des Gerichtes zur Herrlichkeit, K. 44. u. s. f. An der Stelle der glänzenden Beschreibungen von Herrlichkeit, wie sie sonst vorkommen als Beschreibungen des glücklichen Lebenszustandes des Volkes, sind hier die **Verba** des Erhebens gehäuft und noch durch מאד verstärkt. Aber wenn Str. mit den Berl. B. ירום vom ersten Aufstehen der Auferstehung, נשא von der Himmelfahrt, גבה vom Setzen zur Rechten sammt *ἀνελήφθη ἐν δοξῃ* faßt, so ist dies wohl gelinde gesagt eben das, was Str. auf derselben Seite der Richter. H. Bibel verwirft, welche Erhöhung an's Kreuz, aus dem Scheol, über alle Himmel darunter versteht, „eine unbefugte Spielerei". Wenn Hahn meint, im Hintergrund dieser Hinweisung auf den עבד in V. 13. liege die Mahnung an das Israel der Zukunft, „sich reuig zu dem verworfenen Knecht zu wenden" — so hat er damit keinen Zusammenhang mit V. 12. statuirt, wie alle, welchen diesen Vers vom Messias verstehen, sodann läßt er den Propheten etwas Unnützes thun, wenn er ihn zu dem Israel der Zukunft sprechen läßt, hat er doch genug Thätigkeit an dem Israel der Gegenwart zu entwickeln — „und im Glauben seine Gerechtigkeit sich anzueignen" — aber von einer Gerechtigkeit des עבד war bis hieher noch nicht die Rede — „um kraft derselben aus seinen bevorstehenden verdienten Leiden erlöst zu werden" — nach Hahn aber sind die bevorstehenden Leiden die künftige Verbannung; wie konnten sie aber daraus durch den Glauben an den künftigen עבד erlöst werden?

V. 14. 15. und K. 53, 1. sind sehr wichtige Verse

für die Erklärung des עבד — eine Sache, welche sämmtliche Erklärer übersehen haben, sowohl diejenigen, welche in Kap. 53. den Propheten, als diejenigen, welche das Volk darunter verstehen, wie diejenigen, welche vorher und nachher persönlich Messianisches finden.

Was zuerst die Construktion betrifft, so sagt Vit.: **sicut super te multi stupuerunt, — adeo corruptus erat aspectus ejus magis quam cujusquam et species ejus magis quam ullius homine nati — sic adsperget gentes multas. Continet,** erklärt er, **pericopa** *προτασιν* **V. 14. et** *ἀποδοσιν* **V. 15. vertitur oratio e tertia persona in secundam.** So Ges., dem Hgst. folgt, nemlich V. 14. enthält den Vordersatz, V. 15. den Nachsatz. Der erste schildert die tiefste Erniedrigung, der zweite die höchste Verherrlichung des Knechts. Das also in V. 14. beginnt eine Parenthese, in welcher die Ursache des Entsetzens angegeben wird und welches bis zum Ende des Verses fortgeht. Hävern. bestreitet mit Recht die Annahme einer Parenthese, die eben nur von der falschen Ansicht herkommt, als sei der Knecht Gottes angeredet und nicht im Gegensatz zu ihm das Volk; zumal noch darauf wohl zu achten ist, daß Parenthesen nur äußerst selten mit כן eingeleitet werden, sondern mit כי; auch kann כן nach dem כאשר nichts anders bedeuten, als den Eintritt des Nachsatzes, und das zweite כן setzt einfach den Nachsatz fort und ist nur deßhalb wiederholt, weil dieser Nachsatz aus zwei Gliedern besteht und somit größer ist als der Vordersatz — eine Recapitulation, die in allen Sprachen vorkommt. Schon die **LXX** haben richtig übersetzt: *ὃν τροπον - οὑτως*, und Str. stimmt zu. Was den Sinn der Stelle betrifft, so entwickelt Häv. denselben nicht, wie seine Construktion es verlangt, wenn er sagt: das Staunen hat seinen Grund **a)** in der traurigen Gestalt des Knechtes, welche nach K. 50. und 53. die Folge der Mißhandlungen ist, welche er von Seiten des Volks zu erdulden hat; **b)** sie staunen über die Wirkungen eines solchen Leidens, als eines sühnenden. — Wo aber ist hier und im Vori-

gen von einem sühnenden Leiden und seiner Wirkung die Rede? Nach Hitz. ist V. 14. u. 15. Folge von V. 13.: die Heiden, welche sich nicht über das elende Aussehen des Knechtes entsetzten, werden aufspringen von Neuem und werden beim Anblick dieses neuen Glanzes ehrfurchtsvoll schweigen. Er übersetzt: „Gleichwie Viele sich vor ihm entsetzten — also wird er viele Völker aufspringen machen". Nach Ges. und Hgst. redet in V. 14. der Herr seinen Knecht an: „so Viele sich entsetzten über dich" — dagegen in V. 15. redet er von ihm in der dritten Person — also wird er besprengen viele Heiden, vor ihm u. s. f. — also einen Wechsel der Person in Folge des dramatischen Charakters der Rede — eine Bemerkung bei Hgst., die mißtrauisch macht. (Vergl. was ich zu K. 51, 16. gesagt). — Ew. ebenso: „so wie Viele sich über dich entsetzten — also werden viele Völker auffahren über ihn". Ebenso Umb.: „vor dir entsetzen — so wird er über sich viele Völker zum Frohlocken bringen", mit der Erklärung: so wie er jetzt entstellt und ganz entmenscht in seinem äußeren Ansehen ist, dergestalt, daß Viele sich vor ihm entsetzen, so wird er einst ein Gegenstand der freudigsten Aufregung für viele Völker. Ew. findet in V. 13—15. eine ausführliche (?) Erörterung über das Wesen des Dieners, auch Anknüpfung an 49, 4. 50, 7.: sein Sieg trotz seiner tiefsten Leiden ja eben wegen dieser. Str.: „Wie Viele sich ob dir entsetzten — plötzlich geschautes Factum vor dem Auge des fast sich mit entsetzenden Propheten — so war oder ist (auch wirklich) sein Ansehen ganz dafür geeignet, gibt Ursache genug dazu, nun vollends den Gegensatz fein auflösend, ausgleichend als nothwendige Einheit hinstellend, V. 15.: aber (dennoch) gerade so wird er seine Macht erlangen und beweisen, eine ganz anders anziehende, sogar unterwerfende Wirkung üben" — erst, sagt er, das factische Aergerniß, dann der Anlaß dafür, dann der gewaltige Sieg. Die Auflösung des Gegensatzes zur nothwendigen Einheit, welche Str. findet zwischen V. 14. u. 15., entspricht durchaus seinem Protestiren gegen eine Parenthese nicht, denn eben der Gegensatz ist die Pointe der Stelle, eben deßhalb steht sie so bedeutungsvoll da. Auch Del. übersetzt: „Gleichwie sich entsetzten über dich Viele —

so entstellt, nicht menschenähnlich war sein Aussehen und seine Gestalt nicht wie der Menschenkinder — so wird er aufheben machen viele Völker." Er läßt den Uebergang aus der Anrede in die Aussage durch den aussagenden Zwischensatz vermittelt sein und faßt עליך V. 14. als Anrede des Knechtes Jehova's. Hahn übersetzt: so wie über dich Viele staunen, so ist Verstörung sein Ansehen vom Manne und seine Gestalt von den Menschenkindern u. s. f. Er sagt allein richtig: die Anrede geht nicht etwa nach der Ansicht der Ausleger auf den Knecht Jehova's, so daß der Prophet von der zweiten Person im Folgenden sogleich wieder zu der dritten überspränge, in welcher V. 13. vom Knechte Jehova's die Rede gewesen. Zu der Annahme solcher Nachlässigkeit ist bei unsern Propheten nicht die geringste Veranlassung und nicht das mindeste Recht vorhanden. Da Jes. zuerst der zweiten und dann der dritten Person sich bedient, und da er im Vorigen V. 11. 12. zu Israel, V. 13. aber vom Knechte geredet hat, so ist die nächstliegende und nothwendige Annahme die, daß er auch hier mit der zweiten Person zu Israel, mit der dritten vom Knechte spricht, und beide einander gegenüberstellt. Hahn hat jedoch versäumt, aus dieser der Natur der Sache so ganz gemäßen Ansicht die Consequenz zu ziehen, weil er seit K. 48. unter dem עבד den Messias versteht.

Unsere Ansicht ist diese: die Stelle bildet den Uebergang von dem bisher behandelten עבד zu dem nunmehr zu behandelnden, den Uebergang vom עבד als Collectivum zu dem עבד als Individuum.

V. 13. bildet eine Hinweisung auf's Vorhergehende, nicht aber einen Anfang der in K. 53. sich fortsetzenden Rede. Wenn aber Del. aus fünf Stellen des Protojes. und aus einer des Deuterojesaia beweist, daß הנה jesaianischer Weissagungsanfang ist, so könnte ihm entgegengehalten werden, daß die Stellen aus dem Protojes. nichts hieher beweisen, bis die Weissagungen des Deuterojesaia als aus einer Feder mit denen des Protojes. geflossen bewiesen seien — allein da ich, was näher nicht hieher, sondern in den zweiten Theil gehört, den Deuterojes. demselben Jesaias vin-

dicire, welcher den Protojes. verfaßt, so mache ich darauf aufmerksam, daß nach Stellen wie 41, 24. 27, 29. 44, 11. 50, 9. 11. ebenso הנה zur Zusammenfassung des Vorhergehenden steht und daß noch viele Anfänge ganz neuer Gedanken und Stücke auftreten ohne הנה, was nicht sein dürfte, wenn הנה absolut jesaianischer Weissagungsanfang wäre, denn als solchen stellt ihn Del. hin, wenn er um dieses הנה willen bei der üblichen Auffassung der Satzglieder V. 14. 15. bleibt. — Also: V. 13. Hinweisung auf's Vorhergehende, welches zugleich Einleitung zu etwas Neuem ist; unter עבר ist verstanden das kurz vorher geschilderte Volk. V. 14.ª bildet den vergleichenden Uebergang — es ist die Rede vom Volke in seiner empirischen Erscheinung — zu V. 14.ᵇ — es ist die Rede von einem Individuum — V. 15. gibt die Consequenz von 14ᵇ, deßhalb 53, 1. der gewaltige Ausruf und von nun an bis zum Ende des Kap. fortgehende Weissagung von einem Individuum, das mit keinem Namen benannt als „er" — sein Ansehen — seine Gestalt — V. 15. er wird aufspringen machen, eingeführt wird — aber aus der Vergleichung mit dem עבר in V. 13. und 14.ª ergibt sich, daß auch dies ein עבר ist, der im eminenten Sinne das gleiche Loos haben wird, wie der עבר, welcher bis daher weissagend geschildert war. Der Vergleichungssatz ist aber ein gegensätzlicher und der Sinn ist: siehe also, wie im Vorigen geschildert, wird mein Knecht erhöhet, er, der zum Entsetzen in der Wirklichkeit dient; laß dich aber dies nicht verwundern, daß diese Führung zur Herrlichkeit nur durch Erniedrigung geht, muß ja selbst der עבר κ. ἐξ. diesen Gang nehmen. **N.B.** die messianische Weissagung kann der Prophet voraussetzen, aber das Neue daran ist, daß der Messias, der sonst als König, Herrscher, Kriegsheld erscheint, hier im Zustand der tiefsten Schmach und Erniedrigung auftritt. Man vergleiche doch, um sich von der Richtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, sämmtliche Stellen des Alten Testaments, in welchen Messianisches vorkommt, und man findet, daß überall die messianischen Ideen nicht so ausführlich vorkommen, wie die Erklärer, welche in unserm Deuterojes. lauter Direct-messianisches finden, es hier wünschten. Vielmehr überall,

wo sich messianische Beziehungen vorfinden, sind sie abrupt hingeworfen in einzelnen kurzen Sätzen. Es gehört geradezu zur Signatur sämmtlicher messianischer Weissagungen, daß sie nimmermehr ausführlich vorkommen, sondern vermöge der Stellung, welche die Propheten in ihrer Gegenwart einnehmen, sind es nur einzelne Lichtstreifen, welche sich der Weissagung des Propheten einsenken, theils Strahlen zur Belebung der Hoffnung, theils Blitze zur Erschütterung der Gottlosen. Sie gleichen großartigen Fernsichten, wie sie aber nur hie und da dem Blicke vergönnt sind, weil sie viele Bedingungen voraussetzen, auch gehen dieselben immer nur nach einer Seite hin. Es wäre nicht schwer, von diesem Gesichtspunkt aus zu zeigen, wie unrichtig es ist, so ausführliche Schilderungen von Offenbar-Messianischem in unserm Propheten zu suchen. Doch hievon Mehreres im zweiten kritischen Theile.

Kaum hat der Prophet in V. 14. ᵇ auf Ihn hingewiesen und in markirten Zügen seine Erniedrigung wie in V. 15. seine Erhöhung summarisch ausgesprochen, so staunt er gleichsam über sich selbst, über die Größe seiner Worte, und thut deßhalb K. 53, 1. den Ausruf, der beweist, daß etwas ganz Neues, eine besonders wichtige Offenbarung kommt, für deren gläubiges Erfassen eine besondere Kraftoffenbarung Jehova's nöthig ist. So gibt also dieser V. 14., welcher mitten inne steht zwischen עבד Volk und עבד Messias, die wichtige Ueberleitung in seiner Vergleichung und Gegensätzlichkeit mit V. 13. Statuirt man diese gegensätzliche Vergleichung, die aber nicht aufgelöst werden darf, wie Str. oben wollte, so ist der Text wunderbar klar und alle Gewaltthätigkeiten hören auf, auch wird ein Licht darauf geworfen, weßhalb in V. 15. ganz ähnliche Ausdrücke gebraucht werden, wie sie früher vom עבד als dem idealen Israel gebraucht sind, nur jetzt individualisirend, wie sie früher nie waren, so sehr auch Hgst. dies früher schon beweisen wollte; deßhalb auch die ganz veränderte Sprache in diesem Stücke, wo jedes Wort einen Satz enthält, was die Differenzen unter den Interpreten, die hier großartiger sind als irgendwo, beweisen. Daß hier die Züge individualisirend sind, hat Ew. wohl eingesehen, weßhalb er die Ansicht entwickelte, es

seie dies ein eingeschaltetes älteres Stück, in welchem von einem einzelnen Märtyrer die Rede sei, und Schkl. findet darin einen überarbeiteten alten Leidens- und Trostpsalm. Doch darüber im zweiten Theile; hier die Exegese im Einzelnen.

V. 14. so wie über dich Viele sich entsetzten, weist zurück auf die Schilderung des Volkes in seiner empirischen Erscheinung 49, 7.ª. Hahn erklärt שמם mit „staunen", was zu schwach und als Zukunftstempus, was falsch ist. Das Wort heißt, wie die Parallelstellen zeigen, staunen mit dem Nebenbegriff des Abscheus, des Zurückschreckens vor einem, das sich entsetzende Abwenden. Deßhalb aa.: zurückstaunen. Viele, Vit.: **multitudo s. universitas judaeorum secundum potiorem partem**; ihm nach Hgst.: Wer die Vielen sind, die sich entsetzen über die Jammergestalt des Knechtes und an ihr Anstoß nehmen, das erhellt schon aus K. 49. u. 50., wo die Opposition gegen den Knecht Gottes ihren Sitz unter dem Bundesvolk hat, ferner aus dem Gegensatz hier in V. 15., wo die ehrfurchtsvolle Hingabe den Heiden angehört. Aber eben der Gegensatz zu רבים גוים zwingt gerade, das Volk Israel nicht darunter zu verstehen, sondern es sind eben viele Einzelne außerhalb des Volkes, welche Israel verachten. Der Gegensatz dreht sich hier nicht um das Volk Israel und die Heiden, wie Hgst. will, sondern um Erniedrigung und Erhöhung. Wie viele Einzelne verachteten, so werden ganze Völker sammt ihren Königen im Anblick der Herrlichkeit versunken sein. Die Stelle 53, 1., welche Hgst. anführt, kann für seine Ansicht nicht beweisen, da ja dort „von dem Unglauben des früheren Bundesvolks" die Rede ist, während wir es mit dem gegenwärtigen zu thun haben; ebenso beweist V. 2—4. nichts, weil ja dort die Gläubigen aus Israel klagen, wie schwer es ihnen geworden sei, das Aergerniß des Kreuzes zu überwinden.

So ist Verstörung, daß kein Mann mehr u. s. f. Es ist, als ob alle Züge des Elends, welche im Alten Testamente von frommen Duldern aufgezeichnet sind, in diesem halben Verse zusammengedrängt wären. Die Züge sind so individuell, daß sie auf ein Individuum bezogen werden müssen. Zwar läßt sich

Jes. 1, 6. vergleichen, wo vom ganzen Volke gesagt ist: „Von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts Heiles an ihm: Wunde, Striemen und frischer Schlag, die nicht ausgedrückt, nicht verbunden, der nicht erweicht mit Oel". Allein diese Züge hier gehören zusammen mit dem nachherigen und es ist ein **misere laborare** der Interpreten, welche hier das Volk verstanden wissen wollen. Zu vergleichen ist Ps. 22., welcher doch jedenfalls messianisch ist, sei es, daß er sich nur zur Anschauung eines duldenden Knechtes Gottes erhebt, oder daß er direct auf den Messias bezogen werde; jedenfalls redet derselbe von einem Individuum, „aber ich bin ein Wurm, und kein Mensch, eine Schmach der Leute, ein Verachteter des Volks, alle, die mich sehen, spotten meiner; reißen die Lippen auf, schütteln mit dem Kopf". Ebenso läßt sich vergleichen Kap. 50, 6., wo der Prophet von sich selbst spricht, — eine Stelle, welche aber nicht, wie Hgst. will, in directer Beziehung, sondern nur in weiterer messianisch sein kann. Ps. 31, 10. f.: „sei mir gnädig, Jehova, denn mir ist bange, verschwunden ist vor Gram mein Auge, meine Seele und mein Leib, denn dahin geschmachtet ist in Kummer mein Leben und meine Jahre in Seufzen, es wankt in Leiden meine Kraft, denn mein Gebein ist verschmachtet — ob all' meinen Widersachern bin ich zum Hohn geworden auch meinen Nachbarn sehr, ein Grauen meinen Bekannten", und noch viele einzelne Psalmstellen.

מִשְׁחָה Verderbtheit, Zerstörung als **abstr. p. concret.** = Gegenstand der Verstörung. Ob das Wort im **st. abs.** oder **constr.** stehe, ist für die Sache selbst gleichgültig. **Vit.: adeo corruptus erat aspectus ejus prae viro et forma ejus prae filio hominis. Calv.: praeter humanum morem;** daß aber מִן hier nicht vergleichend, sondern zur Bezeichnung der Entfernung steht, wie schon*) Stdl. **„ita ut pro viro non esset censendus ita ut inter homines referendus non esset"** sagt, „also daß er kein Mann mehr ist", läßt sich aus einer Masse von Parallelstellen leicht zeigen. Hahn aber nimmt die Entfernung

*) Programm 1825. **P. I. Observ. ad Jes. 52. ff.**

so stark, daß der Mann überhaupt nicht mehr vorhanden ist, also dem Nichtsein anheimfällt, und bezieht die Worte auf die mit dem Tod erfolgende Auflösung seiner Persönlichkeit. Er hat damit in seiner Erklärung schon vorausgenommen, was erst in der speziellen Ausführung in K. 53. folgt. Besser Hitz., Ew., Umb., Str., Hgst., Häv.: „so daß sein Ansehen kein menschliches mehr, so daß er einem Menschen nicht mehr ähnlich ist, so daß ihm der Name eines Menschen nicht mehr zukommt". Hgst.: „zunächst redet der Prophet nur von der körperlichen Erscheinung und an eine bildliche Auffassung ist um so weniger zu denken, da die körperliche Entstellung den Gipfelpunkt des Elends bildet, in diesem Theile sich das Ganze des elenden Zustandes abbildet". Daß von Leiden und zwar im großartigsten Maße die Rede ist, ist klar; was es für eines sei, zeigt das Folgende hinlänglich. Aber abschwächen, heißt es, die Worte, so dastehen, wenn man hier von paupertas und humilitas redet, wie schon Hieron thut; auch handelt es sich nicht um bloße Niedrigkeit, conditio tenuis vilis et abjecta. Vit. nennt zwar die Ansicht Hgst's., wenn man de aspectu Christi hominis physico denke, eine absurde, aber er thut ihm Unrecht; er selbst bezieht die Worte ad speciem ejus civilem qua erat membrum civitatis populi Dei, aber speziell ad aspectum ejus civilem extremo vitae statu i. e. directe designari Christi crucifixionem, worauf auch Calv. kommt: cum ad crucem ventum esset, illic longe plus stuporis fuit.

V. 15. Subject ist das Individuum, wie in V. 14.b. Folge dieses unmenschlichen Leidens ist יַזֶּה גּוֹיִם רַבִּים LXX οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ, eine Uebersetzung, welche zeigt, daß sie anders gelesen haben oder auf gut Glück hin übersetzt, während doch das im Opferritual vorkommende „Besprengen" ihnen wohl bekannt war. Chald., Abesra: disperget eos et vincet eos, was auf weltliche Triumphe und Siege sich bezöge — versprengen, in die Flucht treiben. Hieron: ipse asperget gentes multas, mundans eas sanguine suo et in baptismate Dei consecrans servituti. Vit. nach dem Vorgang von Vulg., Syr. und Luther: sie adsperget gentes multas. Vit. erklärt:

Christum virtutem sanguinis a se fusi instar magni pontificis domus Dei, applicaturum esse ad purificationem conscientiarum gentium multarum et magnarum, earumque illuminationem et sanctificationem; iisque praestiturum το δικαιωμα justificamentum, sanguinea sua obedientia iis impetratum, ut ipse se mox interpretatur C. 53, 11., gentes autem illas in ipsum credentes hujus beneficii signaculum recepturas esse, fidemque suam professuras esse in baptismo jussu Christi instituendo et ab apostolis ac ministris ejus administrando, qui baptismus idem profitentibus dominum obsignat quod typice olim praesignificarunt ῥαντισμοι purificationes variae factae per lotionem s. adspersionem sub oeconomia vetere sic Ezech. 36, 26.: et spargam super vos aquas mundas et mundabimini I Petr. 1, 2. Hebr. 10, 22. 12, 24. Er faßt ῥαντισμος αἱματος als ſpeziell jeſaianiſchen Ausdruck. Vox enim spargere, adspergere, stylo sacro praecipue refertur ad actum pontificis sanguinem victimae pro se oblatae, aspergentis super purificandum. aspergere autem sanguine rem aliquam est virtutem ejus ad purificationem applicare καθαριζειν Eph. 5, 26. Tit. 3, 14. inde inciperet δοξασμος Christi inter gentes ipsi datas in hereditatem. Dieſe Anſchauung und Deutung acceptirt Hgſt. in ihrem ganzen Umfange; ſie war auch unter den Auslegern ſtets die herrſchende, gleichſam die kirchlich recipirte. Hgſt. ſagt: Alle Reinigungsgeſetze in den Büchern Moſis haben ſymboliſchen und typiſchen Charakter. Was an der äußern Unreinigkeit gethan wurde, das wurde der Sache nach an der Sünde gethan. So ſteht hier das Beſprengen in der Bedeutung des Entſündigens. Der Ausdruck weist auf Chriſtum als den wahren Hohenprieſter, auf welchen das gewöhnliche Hoheprieſterthum mit ſeinen Beſprengungen vorbildlich hindeutete — ſein Leiden erſchien früher als Beweis, daß er ein Gottverhaßter ſei; nun da die ſtellvertretende Kraft dieſes Leidens ſich äußert, wird es Grund der demüthigen und ehrfurchtsvollen Unterwerfung: ſo wie früher wegen ſeiner Entſtellung Viele ſich vor ihm entſetzten, ſo werden jetzt wegen ſeiner Verſöhnung Könige ſelbſt vor ihm den Mund ver-

schließen. Gegen Umb., welchem es nicht wahrscheinlich ist, daß der Knecht Gottes, der unten als ein Opferthier beschrieben werde, das, die Sünden seines Volkes auf sich nehmend, für dasselbe stirbt, hier als Hohepriester erscheine, der dasselbe rechtfertige, verweist er einfach auf die Parallelstelle 53, 11. „er wird rechtfertigen", und erklärt: was bei den vorbildlichen Opfern auseinandertritt, ist bei den gegenbildlichen auf's Innigste verbunden. Um die Hinweisung auf das hohepriesterliche Amt hier zu rechtfertigen, weist er auf Ps. 110, 4., wo David Christus wegen der durch ihn zu stiftenden Versöhnung als den wahrhaftigen Hohepriester bezeichnet — gegen diesen letzten Satz aber ist zu bemerken, daß Ps. 110. ein Königspsalm ist; denn der Kriegszug beginnt unmittelbar nach der Einsetzung des Königs; er führt mit einem frischen, muthigen Heere den Kampf, siegt und hält sofort sein theokratisches Gericht über die Heiden. Das Priesterthum ist aber nur erwähnt, weil sich darin die Unantastbarkeit dieses Königs, welcher in die Schlacht zieht, deutlich zeigt. — Weiter verweist Hgst. auf Sach. 6, 13. Dort tritt nemlich, was David, wenn er opfert, und Salomo, wenn er für das Volk betet, allerdings vorbildet, die Person des Messias auf, wie er Königthum und Priesterthum bei einander hat, — also in einem andern Zusammenhang als hier. Aber der Boden, auf welchem diese Hgst'sche Ausführung steht, ist ein gar unsicherer; denn nicht nur dem Zusammenhang, auch der Grammatik wird Gewalt angethan. Allerdings ist aus einer Masse von Stellen im Pentateuch erwiesen, daß das Wort נזה im Hifil der **term. techn.** für die priesterlichen Besprengungen zur Entsündigung und Reinigung des Volkes ist. Aber in allen Stellen steht das, was besprengt wird, mit על oder אל, die Flüssigkeit selbst aber steht im Accus. Hier aber hat das Wort nur einen Accus. und zwar noch ganz auffallend einen Accus. der Person. Die Gründe, welche Hgst., um ein Stück Versöhnungslehre hier zu finden, geltend macht, sind 1) eine wirkliche Spielerei mit Wortformen, wie sie wohl im Deutschen, nicht aber im Hebräischen angeht, wenn er sagt הזה mit על = sprengen mit Accus. = besprengen und noch das latein. **spargere aquam**, aber auch **spar-**

gere corpus aqua, aspergere quid alicui, aber auch re aliquem, conspergere, perspergere, respergere quem anführt; was Hahn weiter ausführt „wie נטע pflanzen und זרע säen, welche zunächst mit dem Accus. zur Bezeichnung des Gepflanzten und Gesäeten, mit einer Präposition zur Bezeichnung des Orts, wo das Pflanzen und Säen stattfindet, construirt werden, dann auch ohne Nennung des Gepflanzten und Gesäeten den Accus. zur Bezeichnung des Orts, welchen das Pflanzen und Säen betrifft, bei sich haben und bepflanzen und besäen bedeuten, ebenso auch הזה in der Bedeutung besprengen gebraucht, und ohne daß die Materie der Sprengung näher bezeichnet wird, mit dem Accus. zur Bezeichnung des besprengten Gegenstands verbunden werden kann". — Wie auffallend wäre es doch, wenn der Prophet gerade an der Stelle, wo er seinem Volke, das im Opferdienst lebte und leibte, vom höchsten Opfer, das je vollbracht worden, weissagte, eine andere Ausdrucksweise gebrauchte, als die dem Volke gebräuchliche; er hätte ja gerade ein Nichtverstehen seines Ausdrucks voraussetzen müssen, besonders auch noch, da ja die Materie der Besprengung nicht genannt ist und im Vorigen auch nicht die leiseste Spur von einer Andeutung auf Opfer vorkommt. 2) Ein naives Geständniß, wie gezwungen die Erklärung ist, denn Hgst. sagt selbst: „die Bedeutung erleide eine leise Modifikation". Wie thöricht aber würde der Prophet handeln, wenn er von dem sprechend, in welchem der ganze Opfercultus seine Bedeutung und Verständniß findet, Modifikationen eintreten ließe? 3) Eine leere Ausflucht, wenn er sagt: „der Prophet habe einen besondern Grund in der Freiheit, welche besonders der höhere Styl gewährt habe, von der gewöhnlichen Bedeutung abzuweichen". — Gerade bei der Klage, welche der Prophet in K. 53, 1. unmittelbar hernach ausspricht über die Ungläubigkeit seiner Zuhörer und ihren Mangel an Verständniß, müßte er ja diesen ganz neuen Gedanken, der im ganzen Jesaias nicht vorkommt, eben recht deutlich mit der gewöhnlichen, dem Volke wohlbekannten Construktion ausdrücken. 4) Eine wirklich nur auf Schein berechnete Begründung, denn derselbe Interpret sagt: „das על habe müssen vermieden werden, weil seine

Setzung die Einsicht in die Correspondenz des folgenden עליו mit dem עליך in V. 14. getrübt haben würde." Es hätte ja, um dieses zu vermeiden, wenn es je eine Störung gegeben hätte, אל oder לפני gemacht werden können. 5) Nach Hofm. und Str. ist es Blendwerk, wenn derselbe Interpret als Gegensatz zu שמם das gläubige, demüthige Vertrauen derer, welche sich entsündigen lassen, hinstellt. 6) Doch in dem Stücke ist derselbe Interpret ehrlich, daß er zugesteht, das את in Levit. 4, 6. 17. sei nicht **Nota Accus.**, sondern Präposit., was Häv. nicht anführt, vielmehr die Stelle alles Ernstes für die Accus.-Construktion anführt. Dies in Bezug auf die Worterklärung. Schon das unter 5) Angegebene führt uns auf die Sacherklärung. Str. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß „sprengen" und „besprengen" total verschieden sei, und „daß vollends im Neuen Testamente die wohlbegründete Redeweise vom Besprengen mit Christi Blut sich auf diese jesaianische Stelle beziehen müsse, sieht Niemand ein, der unbefangen betrachtet". Der ganze Gedanke des Besprengens paßt nicht in diesen Zusammenhang. Häv. irrt aber, wenn er meint, es seie von Gegensatz keine Rede, und irrt wiederum, wenn er für seine Erklärung „besprengen" auf V. 1. weist, nach welchem kein Unreiner in der Gemeinde leben soll; denn dies gehört nicht hieher. Vielmehr eben weil, wie aus obiger Deduction klar ist, hier ein großartiger Contrast geschildert ist, erwartet man durchaus etwas dem שמם Entsprechendes, um so mehr, als die beiden רבים einander entsprechen, was Hgst. anerkennt, so lange er es für seine Erklärung, daß das erste רבים das Bundesvolk sei, braucht, jetzt aber natürlich nicht beibringt. Ebenso correspondiren עליך und עליו, was Hgst. anerkennt für seine Deutung, daß beides ein und dieselbe Person sei, was er aber hier nur zu dem unter 4) angeführten Scheingrunde anwendet. Und was soll, sagt Str. ganz richtig, der opferliche Terminus des Besprengens, Entsündigens in diesem ganz allgemein gehaltenen Proömium, da erst V. 8—10. des folgenden Kap. der Opfertod mit dem Nachdruck neuen Aufschlusses hervortritt? Dort ist allerdings ausgesprochen,

daß der Typus des rituellen Opfers sich in der Selbstopferung Eines Menschen für Israel und die ganze Welt rathschlußmäßig erfüllen werde, und dort ist der term. techn. nicht einmal dafür angewendet. Stdl. יזה, nach dem Arabischen = propensum fecit. Si עליו תזה יזה junxeris, ita tamen ut ad sequentem etiam propositionem illud non minus referas, exoptatissimus prodibit sensus, „multos populos ad se alliciet, propensos eos sibi reddet", d. h. er gewinnt den größten Anhang, die Könige ziehen sich vor ihm stumm zurück. Die neuern Erklärer gehen auf die Grundbedeutung „springen" zurück, und Hifil somit = springen machen. Ges. nimmt die Bedeutung aus dem Arabischen: hüpfen, also = frohlocken machen. Aa: exultavit prae hilaritate, Aa: nicht sowohl vor Freude, als vor andern Gemüthsbewegungen, namentlich der Furcht, des Zitterns, Bebens. Knbl.: in die lebhafteste Bewegung versetzen, sei es nun aus Ehrfurcht (Ew.), oder bloß vor Erstaunen (Hitz.), oder Freude (Ges., Winer), oder vor lebhafter Bewunderung, welche man ihm schenkt (Mr., Umb.), oder, wie Köster will, ein Aufspringen ad promptissimum ministerium ei praestandum, was ein schöner Gedanke ist. Es drückt eben ein in Bewegung bringen aus, commovere, welche Affekte gerade gemeint sind, „der freudige, frohlockende der neuen Erkenntniß, Unterwerfung, Bereitschaft zum Gehorsam im Gegensatz des vorigen abstoßenden Schreckens" (Str.) läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Str. findet in 49, 7. eine Parallele, wo das Aufstehen und wieder Niederfallen ähnlich ist, wie hier das Aufspringen und sofort wieder Verstummen. Auch Del. erklärt: aufspringen, aufhüpfen machen, wie 63, 3. von aufspringender, in Tropfen zerspringender Flüssigkeit gesagt wird. Viele Völker wird er in sich selber innerlichst aufbeben machen vor Erstaunen, gleichsam elektrisirt durch die überraschende Veränderung, die mit ihm, dem Knechte, vorgegangen. Er vergleicht wie Hitz. die Realparallele Jerem. 33, 9. Hab. 3, 5., worauf dann passend folgt, daß Könige schließen, zudrücken oder zuhalten werden ihren Mund עליו, indem sie nemlich in Ihm schauen und wahrnehmen, was alles jemals aus der Mitte der Völkerwelt zu

ihrer Kunde, inmitten derselben zu ihrer Kenntniß Gelangte, weit übersteigt; ihr Staunen wird so groß sein, daß sie verstummen, weil sie es nicht auszusprechen vermögen; denn der höchste Affekt ist der sich im Innern verschließende, weil er keinen seiner Intensität entsprechenden Ausdruck findet (Zeph. 3, 17.).

Werden ihren Mund zuthun. Auch die Gewaltigen der Erde, 49, 7. hieß es משלים, sie erlauben sich nicht nur über ihn keine Verspottung, — vergl. Mich. 7, 16.: sehen sollen's die Heiden und Schande erleben von all' ihrer Macht (Luther falsch: ihre Gewaltigen sollen sich schämen) — sondern die Hand auf den Mund sollen sie legen und ihre Ohren betäubt werden. Hahn nimmt diesen Vers von der staunenden Bewunderung über den vom Tod zum Leben Erstandenen.

Denn welchen es nicht erzählt worden, die schauen u. s. f. Luther nach der Vulg. und **LXX** ganz richtig in der Construktion: denn welchen nichts davon verkündigt ist, dieselben werden's mit Lust sehen, und die nichts davon gehört haben, die werden's merken. Dies beweist die Parallele 65, 1.: ich gebe Antwort denen, welche nicht fragen, lasse mich finden von denen, welche mich nicht suchen, spreche: hier bin ich, zum Volke, welches nicht genannt war nach meinem Namen, ebenso 66, 19., ebenso Hgst. und Str., aber die meisten Erklärer folgen Calvin und Vit.: **quia quod ipsis narratum non fuit viderunt et quod non audiverunt, intellexerunt.** Hahn z. B.: was ihnen nicht erzählt worden, sehen sie, und was sie nicht gehört haben, werden sie gewahr. Er meint, die andere Fassung sei dem Zusammenhang zuwider — aber eben die Heiden sind es, welche weder Gesetz gehabt haben, noch Weissagung — sie glauben. Hahn erklärt es: daß ein Gestorbener vom Tode zum Leben erstanden, haben sie noch nie erzählen gehört, weil es noch Niemand erlebt hat: nun sehen sie den von seinem Volk gekreuzigten Knecht Gottes zu ewiger Herrlichkeit erhöhet. Solches Wunder bringt sie zur Bekehrung. Möge Israel nicht in hartnäckigem Unglauben der Offenbarung der Herrlichkeit seines Gottes sich widersetzen.

Kap. 53, 1—12.

1) V. 1—3.

V. 1. Wer glaubt unserer Predigt und der Arm Jehova's, über wem wird er geoffenbart?

V. 2. Denn er steigt empor wie das Reis vor ihm und wie der Wurzelschoß aus dürrem Erdreich. Nicht Gestalt hat er und nicht Schönheit, und wir sehen ihn, aber nicht ein Ansehen, daß wir Lust haben an ihm.

V. 3. Er ist verachtet und der Gemiedene von den Menschen, der Mann der Schmerzen und der Ausersehene der Krankheit und wie Verbergung des Gesichts vor ihm — so verachtet und für nichts halten wir ihn.

V. 1. ist Uebergang zur Detaillirung des Gedankens in 14.b und 15. V.: Großartige Schilderung der Niedrigkeit und Leidensgestalt des Knechtes von seinem unscheinbaren Anfang an, so daß er zum Verkennen und Verachten gereicht. Die Stellung des V. 1. haben wir schon oben angegeben. Wenn Hitz. meint, es werde hier frisch begonnen, ohne daß ein Zusammenhang mit dem Vorigen zu entdecken wäre, so irrt er. Ist ja doch eben am Schluß des vorigen Kap. davon gesprochen, daß die Heiden das Heil erkennen, während Israel nicht glaubt. Weist nicht V. 3. kräftig zurück auf 52, 14.? Daß V. 1. der Prophet in seinem und anderer Heilsboten Namen redet, ist anerkannt, daß V. 2. das Wir ebenfalls den Propheten **communicative** mit seinem Volke bezeichnet, — denn der Prophet ist ein Glied seines Volkes — unter welchem er seine Predigt ertönen läßt, vergl. V. 8. עמי und V. 6. כלנו — ist klar. Hgst. bezieht zwar das Wir nur auf die gläubige Gemeinde, aber hätte der Prophet eine solche vor sich, so wäre V. 1. gar nicht am Platz — er verbessert deßhalb später „die gläubige Gemeinde der Zukunft rede" nach Vit., welcher eine **exclamatio querula Apostolorum ac Evangelistarum** darin findet, **de exiguo fructu praeconii evangelii respectu spectabilioris partis gentis ejusque incredulitate.** V. 1. aber nicht wie Mr. will, der Prophet spreche **suo et omnium piorum nomine**, sondern im Namen seines Standes, wie Calvin richtig findet, „**velut is qui sustinet personam omnium doctorum**"; er sagt nemlich: „**pro-**

pheta hic veluti in medio orationis cursu resistit. Si quidem, cum antea nomen Christi ubique promulgandum atque ignotis gentibus patefaciendum esse diceret, interea vero tam humile futurum, ut haec fabulosa videri possent, abrumpit sermonem suum et exclamat, neminem ista crediturum". Häv. proteſtirt dagegen und ſagt, der Prophet rede im Namen des Volks, es werde die Theokratie im Gegenſatz zu den heidniſchen Völkern eingeführt: wo findet ein ſolches Wort Glauben! Dieſe Kunde, wie unglaublich iſt ſie, wie wunderbar iſt die Macht Jehova's! Nach Hitz. ſchließt V. 2. durch das Vau consecut. nicht gerade an den zunächſt vorhergehenden Vers, ſondern an das Vorhergehende überhaupt an, weist zurück auf V. 15., die Heiden, welche hier reden, wie auch Hofm. V. 1—10. die Heiden reden läßt, ebenſo Köſt.: arcta quae inter V. 1. u. 15. intercedit cohaerentia populos loquentes cogitare omnino jubet nach dem Vorgang von Kimchi; was Häv. mit Recht eine gewaltſame Hypotheſe nennt und V. 8. durch עמי ſolle plötzlich — Umb. „aber wir ſetzen hinzu: ja wohl, plötzlich, allzu plötzlich", und Stdl. urtheilt: nec nisi desperatio illud suggerere poterat effugium, alios esse populos qui loquantur, quippe quorum non erat, ullum intelligere nexum, qui inter suam a poenis liberationem atque afflicti populi Judaici vexationes intercedat — die Rede der Heiden als die eines Einzelnen, welcher als ihr Repräſentant ſpreche, erſcheinen — was ein frappanter Nothbehelf iſt, denn das Wort עמי hätte der Heide nur von Iſrael borgen können. Auch Umb. findet das Wort ächt iſraelitiſch (vergl. meine Bemerkung über das Wort in K. 42. und 49.), und V. 11. leidet Iſrael für die Völker, und V. 6. ſind die Irrenden wieder die Heiden, während in allen Stellen, beſonders Heſ. 32. das Bild von dem in der Verſtoßung befindlichen Iſrael gebraucht iſt; zudem ſetzt ja der Redende ſelbſt dieſes ihr Irren in Verbindung mit ihrer Schuld — ein Begriff, von welchem doch die Heiden gewiß nichts wiſſen. Der Fehler iſt, daß Hitz. auch hier noch die Hypotheſe, als ſei der Knecht Gottes das Volk, durchzuführen ſucht. Knbl. läßt V. 1.

den Propheten in seinem Namen, V. 2—6. im Namen des Volks, V. 7—10. in seinem Namen reden. Wir werden finden, daß sowohl die Erklärer des עבד vom Volke als die vom Propheten und seinem Stande in's Gedränge kommen. Ew. findet in V. 6. ein reuiges Sündenbekenntniß der Israeliten in der Gegenwart.

Wer glaubt unserer Predigt? Ein Ausruf, der so viel sagt als: Keiner in Israel oder nur Wenige glauben; der Apostel vertirt: οὐ παντες ὑπηκουσαν, was Vit. **mitissima interpretatio menti prophetae conformis** nennt. Calv.: **significat ex iis qui audiunt vix centesimum quemque fidelem fore**, worauf auch Vit. schon aufmerksam macht: **si stricte „quis credit" accipiatur, significare debebat: negationem, sed sermone populari et sacro quoque latius sumto designat paucitatem et paene nullitatem ejus de quo sermo fit.** Vergl. 28, 9. 42, 23. Hgst. sagt: „Der Prophet, dessen geistiges Auge gerade auf die große und übergroße Anzahl der Ungläubigen fällt, übersieht in dem Augenblick die andere Seite und drückt in seinem Schmerze als allgemein aus, was nur bei einem großen Theile statt fand". Hahn ganz einfach: Keiner in Israel glaubt, schenkt gläubig Gehör, so daß er sich darnach richtete. שמועה, das Neutestamentliche ἀκοη = das Gehörte, die Verkündigung, Predigt, Jes. 28, 9. Jer. 49, 14. Luther: Predigt. LXX: τις ἐπιστευσε τη ἀκοη ἡμων. Vit.: **praedicatio, praeconium.** Hitz.: Kunde. Ges., Knbl.: Botschaft. Hgst.: „das wir hören"; er führt einen unnützen Wortstreit und meint, wenn man „Predigt" übersetze, so lasse sich die Einheit der redenden Person von Vers 1—10. nicht festhalten. Aber auch wenn, wie er will, V. 2. die gläubige Gemeinde der Zukunft in der Zeit nach der Erscheinung Christi gemeint ist, so kann doch die Predigt in die Zeit des Propheten und seiner Zeitgenossen fallen. Deßhalb Ew.: Weissagung, was nicht ganz zu verwerfen ist, wie Str. thut, denn zunächst ist die prophetische Botschaft gemeint. Darauf macht aber Str. richtig aufmerksam, daß das suffix. in שמעתנו nicht bloß aktivisch zu nehmen sei „unser, die wir verkündigen", sondern zugleich und zwar vornemlich: **quod nobis nunciatum, a nobis auditum est**

— denn daß die Propheten nichts gaben außer was sie empfingen, liegt schon im Begriff der Weissagung, die wesentlich Offenbarung ist. So faßt es auch Knbl. richtig: „Wer hat geglaubt unserer Botschaft? d. i. der Nachricht vom Eintritt großen Heiles, welche wir Propheten als göttliche Organe von Jehova vernommen und fleißig verkündigt haben". Nur ist seine Beziehung eine falsche, denn es bezieht sich der ganze Ausruf zunächst auf die hier vorkommende ganz besondere Offenbarung. Einen andern Doppelsinn in dem Worte findet Vit.: **praeconium genuina est vocis notatio a Paulo diserte confirmata, quod enim Jesaias hic vocat auditum, ipse interpretatur per evangelium** Röm. 10, 16. **auditus est doctrina a doctoribus publicis clara voce proposita et ab auditoribus aut discipulis audita.** Vergl. Jes. 28, 9. Wenn Hgst. auf das „Gerücht" als die einzige Bedeutung Gewicht legt, so mag ihm Vit. antworten: **habent autem fama et doctrina id inter se commune, quod sint res quae audiuntur; etsi famae notio hic usum non habet.** Umb.: Von diesem Verse 1. sind zwei Erklärungen möglich: entweder fassen wir die Worte als Ausruf des Erstaunens der vorher erwähnten Völker und Könige, unter denen zweifelsohne Heiden zu verstehen sind, daß sich die Allmacht des wahren Gottes in dem plötzlich gewendeten Schicksal der Israeliten auf eine früher unglaubliche Weise kundgethan — was durchaus falsch ist — oder wir lassen den Propheten selbst im Namen seines Standes sagen — warum denn nicht in erster Instanz den Propheten in seinem Namen oder der Prophet communitativ mit dem Volke, unter welchem er redet? — daß keiner an die Verheißung einer solchen glücklichen Wiederherstellung seiner Nation geglaubt habe, eine Beschwerde, die auch sonst oft in unserm Abschnitt vernommen wird. Daß eine dritte Erklärung, die besser in den Zusammenhang paßt, möglich ist, dürfte aus unserer Erklärung klar sein. Umb. selbst aber sagt bald darauf: „V. 1. als Rede des Propheten, V. 2—7. reuiges Bekenntniß des Volkes, V. 8—10. redet der Prophet, V. 11. u. 12. schließt Jehova" — so hat Umb. also selbst trotz der zuge-

standenen Möglichkeit von nur zweien Ansichten selbst eine dritte gefunden.

Str. sagt freilich im Allgemeinen richtig, aber hier zu weit gehend: die vom Herrn gegebene שמועה = das lebendig, factisch-geistige ῥημα θεοῦ, die sich selbst bezeugende Erscheinung Christi des אני הוא המדבר 52, 6., ist gleichsam persönlich selbständig da für alle, für die Ersten, die da gehört, geglaubt haben, und nun reden, weiter zu hören geben, wie für Alle, die ferner dadurch glauben sollten; das suff. wäre zu deuten: das an uns gekommene und nun durch uns weiter gehende Wort, das aus Glauben zum Glauben gepredigte. Er läßt auch Mr's.: „omnium piorum nomine" seine Wahrheit bekommen, indem jeder selbstglaubende zugleich ein Zeuge, Prediger werden soll und wird.

Das zweite Glied enthält eine Steigerung. Arm Jehova's. Vit.: **brachium Jehovae est evangelium Christi potentia Dei ad salutem cuivis credenti. est medium et instrumentum unicum, quo Deus utitur in hominibus convertendis, ut eos huic verbo subjiciat ad fidem et obsequium. Est enim in verbo divino potentissima vis demonstrationis ad conscientiam Hebr. 4, 12., ubi autem verbum gratiae hanc vim exerit apud animum hominis, ut fidem hanc nobilissimum fructum et effectum in eo generet ac producat: brachium Jehovae ei revelari dicitur.** Str. weist zurück auf 52, 10.: „Jehova entblößt seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker und alle Enden der Erde sehen die Rettung unseres Gottes", und 51, 9.: „erwache, ziehe Stärke an, Arm Jehova's". Wir geben noch als Parallelen 40, 10. 48, 14. 59, 16. 62, 8. 63, 5. 26, 11. Hahn macht richtig auf den Unglauben des Volks aufmerksam, welches selbst durch die Offenbarungen der Allmacht Jehova's, welche er fort und fort in Beweisungen seines Zornes und seiner Gnade zu erfahren bekommt, sich nicht überwältigen und zur Unterwerfung unter Jehova bewegen läßt, jedoch hat er vergessen, die spezielle Anwendung auf unsere Stelle zu machen, und Str. sagt richtig: „nicht vom Arm zur Hilfe, zur Rache, zur Strafe, sondern von heilschaffendem, erlösendem Arme" sei die Rede. Hat

das Volk seine ganze Führung so wenig erfaßt, daß es den Arm Jehova's nicht erkannte, so findet auch wohl die neue Verkündigung des Propheten keine gute Stätte bei ihnen, denn ihr Herz ist verstockt, wie Jehova es selbst dem Propheten K. 6, 9. sagt: Geh und sprich zu diesem Volk: höret immer fort, aber verstehet nicht, und sehet fortwährend, aber sehet nicht ein. Vergl. noch V. 10. 11. Str. sagt etwas überschwenglich aber gut: „In diesem Knechte personificirt sich der erlösende Arm: Christus ist gerade so gewissermaßen selbst dieser ausgereckte Arm des Herrn, wie er das ergehende Wort ist. Die gerade paradox in diesem Leiden verhüllte Macht Gottes zur Erlösung ist das Wunder aller Wunder, für dessen Verständniß es ein fortwährendes Offenbaren gilt". Er weist noch auf das Dazwischenstellen des hörenden Glaubens, um vor prädestinatianischen Gedanken bewahrt zu bleiben, weil Calv. den Arm Jehova's von dem **antecedens peculiare spiritus donum** deutet, ohne welche die **vox interna quae invitat** nichts nütze. Allein die Stelle hat natürlich auf dogmatische Formeln keinen Bezug. Was das עַל betrifft, so wird גָּלָה gewöhnlich mit לְ oder אֶל construirt. **Coram, ante,** wie Rosenm. will, kann es hier nicht bedeuten, auch nicht in diesem Zusammenhang wie Knbl. will, „daß die göttlichen Offenbarungen vom Himmel herab auf den Menschen kommen", aber eben so wenig deutet es darauf hin, daß wie Hgst. will, die Enthüllung des Armes des Herrn eine übernatürliche ist, eine solche, die von oben herabkommt, sondern es ist die Rede von der Wirkung, also vom über Jemand kommen dieser ihn erlösenden Macht (Str.), wie schon Stdl. es faßt, wenn er sagt: „**non id queritur vates quod nemo sit in quem efficacem se praebeat divina potentia, sed quod nemo sit qui efficacem se praebentis divinae hujus potentiae rationem habeat, qui talem qualem res summo numine gubernatae poscerent, sese praestet**", er vergleicht Joh. 12, 38. „Die Offenbarung soll als eine überzeugende, überwältigende bezeichnet werden" (Hahn), denn es wird ja nicht die Offenbarung des Armes Jehova's an Israel geläugnet, sondern es wird gesagt, daß die Enthüllung des Armes nicht eingesehen, nicht geglaubt

werde, daß Israel wie sonst immer, so auch besonders dieser Weissagung gegenüber seine Herzen verschließe.

Den Anlaß zum Verachten und Verwerfen gibt der fleischliche Sinn, welcher Anstoß nimmt an der Knechtsgestalt. V. 2. Denn er steigt empor u. s. f. Die Meinung, daß durch כ V. 2. gar nicht mit V. 1. verbunden werde (Hitz.), ist ebenso unrichtig, wie die, daß כ die Bezeichnung des Grundes des in V. 1. getadelten Unglaubens Israels einführe, wie Mr., Ew., Str., Hgst. wollen; ebenso falsch ist die, daß dieses כ die Bezeichnung der Folge des Unglaubens Israels einführe und daß denselben zu überwinden eine ganz besondere Veranstaltung getroffen worden sei (Hahn), sondern es beginnt mit diesem Verse die detaillirte Schilderung der V. 14. ב übersichtlich gegebenen Erniedrigung des עבד, wie später die detaillirte Schilderung des V. 15. gegebenen übersichtlichen Berichts seiner Erhöhung. Aeußerlich knüpft das כ an den 1. Vers, der aber mehr ein Zwischengedanke, ein einleitender Satz ist, an: es ist freilich nicht Jedermanns Ding, zu glauben, daß das Verachtete so viel wirken könne, aber doch ist es so. Vit.: **atqui ascendit tanquam surculus coram eo et tanquam radix e terra sitigulosa,** mit der Erklärung: **haec verba ad ortum et initia domini referenda sunt.** Str.: „der Sinn geht auf die niedrige, unscheinbare Kleinheit der anfänglichen Erscheinung. Ebenso Hgst., aber Hahn gerade das Gegentheil eruirend sagt: durch die Vergleichung mit dem Reise wird der zukünftige Knecht Jehova's nicht in der Dürftigkeit und Armseligkeit seiner Erscheinung bezeichnet, sondern gerade in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und Kräftigkeit, in seiner ungeschwächten Gesundheit und Frische, d. h. in seiner vollkräftigen göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit — was aber in diesen Vers durchaus nicht paßt, sondern wie Ezech. 17, 22. das Verständniß öffnet, und auch Michaël. sagt: „**nam non cedri instar assurgit aut eminet sed suc crescit,** und Hgst. hat ganz Recht, wenn er hier den Stand der Erniedrigung und speziell in Bezug auf seinen Ursprung ausgedrückt findet, auch vergleicht er mit Recht K. 11, 1. 10., wo Str. mit Recht sagt: sie rufe uns mit gewaltiger Stimme zwei

Wahrheiten zu: daß derselbe Jesaias sich auf seine früheren Weissagungen bezieht, daß dieser Knecht hier durchaus nur der dortige Messias ist.

Vor ihm Stdl.: **ad Jovam suffixum referri non potest, quum hicce, quaenam hujus ministri esset auctoritas bene nosset; sed ad populum referendum cujus cives V. 1. monentur et quibus testibus tam exigui momenti speciem prae se ferat.** Michaël: **coram illo populo superbo et incredulo.** Aa: unter ihren Augen, aber es geht ja nicht עם vorher, sondern יהוה. Hahn: angesichts des Volks, mitten aus dem Volke, welches in seiner Sündhaftigkeit einer öden Wüste gleicht; ihm gegenüber werde mitten unter ihm ein lebendiges, frisches Reis aufsteigen! Welcher Abstand! er meint, in dem מי des 1. Verses seie der Begriff עם enthalten, und läßt im Parallelismus לפניו dem מארץ ציה entsprechen, was einfache Folge der Fassung des **Vau consec.** am Anfang des Verses ist, weßhalb er auch falsch übersetzt: und aufsteigen wird er — aber 1) das ו **consec.** mit **futur.** gibt auch hier wie sonst eine Schilderung der Vergangenheit oder Gegenwart, d. h. der prophetischen hier. 2) Wenn jetzt erst eine besondere Veranstaltung, um Israels Unglauben zu überwinden, getroffen würde, so stünde K. 52, 13. f. in keinem Zusammenhang mit unserem Stücke und würde hier das Gegentheil von 14.ᵇ, welches die Worte unsers Verses zusammenfassend gibt, ausgesagt. 3) Was sollte bei solcher Fassung des ersten Gliedes das zweite Glied und der 3. Vers? Eben wenn der Sinn wie Hahn ihn gibt, richtig wäre, sollte man den Glauben an ihn gerade viel natürlicher finden als den Unglauben. 4) Ist der prophetische Standpunkt ganz verkannt, da gerade die Pointe der gegensätzlichen Vergleichung des Volks mit dem עבד wegfällt. Wie das Volk verachtet, doch einst erhöht wird, so hat es ja ein Beispiel an dem עבד, welcher V. 14.ᵇ auch so sehr verachtet, doch V. 15. erhöhet wird. Nun in K. 53, 2. muß zuerst eine Schilderung kommen, welche den Grund zur Verachtung angibt, auf daß nachher V. 11—12. seine Erhöhung sich anknüpfen kann. Ges.: **coram Deo = Jehova eum crescere (jussit) curavit.**

Mr.: nach Gottes Willen, nach Gottes Veranstaltung. Vit.: deo praesente ac providente, ebenso Hitz., Ew., Str., Hgst.: vor ihm, ihm bekannt, von ihm beachtet, unter seiner Fürsorge stehend. Del.: vor Jehova, welcher seine Augen auf ihn gerichtet hat; denn nur dadurch, daß Jehova sich zu diesem unscheinbaren Anfang bekennt, ist ein Wachsthum zur Herrlichkeit möglich. Und wie der Wurzelschoß aus dürrem Erdreich. Was die Construktion betrifft, so hat Vit. ganz Recht: utrumque membrum sententiae cohaeret cum extremo: in terra sitigulosa, ebenso Hitz., welcher sagt, das „dürre Erdreich" sei der Symmetrie wegen zu der zweiten Vergleichung verwiesen, weil beim ersten das לפניו stehe, ebenso Hgst., welchen freilich Str. tadelt, weil er im zweiten Glied keine Niedrigkeit mehr findet. Vit.: verba vatis ortum Messiae describunt figurato et emblematico dicendi genere. Vult enim dicere Christum Jesum prodiisse statu paupertino. Ut enim soboles in locis aridis et defectis nulla irriguis aqua erumpens nihil laetum et frondosum praefert, nihil magnum de se promittit cum succus ei et nutrimentum desit: sic dominus noster nihil nisi mediocre praeferebat. Häv.: „das Wunderbare ist, daß er einer Wurzel gleicht, welche aus dürrem Erdreich hervorgesproßt ist, also nicht wie man erwarten sollte, ein frisches, schönes und herrliches Dasein hat, sondern eine kümmerliche Existenz fristet". Wenn aber Str. meint, dieses sei unbesonnen, geradezu nicht wahr, vielmehr das Gegentheil, es könne auch nicht einmal den Anschein von etwas Kümmerlichem haben, so begreift man seine Sprache nicht, da er kurz vorher auf die Niedrigkeit, unscheinbare Kleinheit der anfänglichen Erscheinung überhaupt hinweist, er meint, „die Kraft Gottes sei eben darin groß, daß aus dürrem Erdreich dennoch der fast abgestorbene Stamm solch frische Sprossen treibt, neues Leben schafft" — aber wo steht denn von einem frischen Sproß und wie paßt hiezu das Folgende? Unter dem dürren Erdreich versteht Hahn das Land, aus welchem der dem Reise gleichende Knecht Jehova's aufsteigen wird; es ist das zur unfruchtbaren Wüste erstorbene und verkommene Volksthum Israels. Str.: der dürre

Boden des Hauses Davids, Israels, der Menschheit, die von ihrer Macht und Herrschaft heruntergekommen, fast erstorben ist.

Nicht Gestalt hat er und nicht Schönheit, was eben den Wurzelschoß aus dürrem Lande erklärt. ונראהו Häv.: das futur. bezeichne das Abhängigkeitsverhältniß vom vorigen Satze, wo wir „daß" sagen mit dem Sinn: es war nicht einmal eine solche Gestalt ihm, daß wir ihn schauen, einen Blick auf ihn richten, geschweige denn auf ihm verweilen lassen möchten. So faßte auch Symmach. das ו = *ἵνα εἴδωμεν αὐτον.* Vit.: **ut ipsum respiceremus.** Ges., Ew., Umb., Mr., Hitz., Knbl. ebenso, Hgst. sagt ganz richtig: „wie können sie solche Anschauung von dem Zustand des Knechtes Gottes haben, wenn sie ihn übersahen"? „Und wir sehen ihn", ebenso Luther, Str., Hahn treu bleibend der masoreth. Theilung. ראה mit Accus. heißt nicht wie mit ב mit Vergnügen sehen. Das Wortspiel mit מראה (species) zu נראהו spricht auch für die richtige Stelle des Athnach, also für die letzte Uebersetzung. Wir, der Prophet spricht im Namen seines ganzen Volks. Ganz gewaltsam erscheint die Annahme Hitz's., daß „die Heiden sprechen". Wenn Hahn erklärt: „Nicht mit irdischer Pracht umgeben, in der himmlischen Kraft und Schönheit göttlichen Lebens, aber ohne den irdischen Glanz weltlicher Hoheit und Herrlichkeit wird der Knecht Gottes dereinst in der Mitte seines ungläubigen Volkes erscheinen", so hat er den Sinn seiner obigen Fassung vom Reise zulieb alterirt.

V. 3. Die Biographie des עבד schreitet weiter fort vom Negativen zum Positiven: Keine Gestalt, noch Schöne, im Gegentheil: wer ihn ansiehet, findet Mißfälliges bis zum Zurückstaunen. (Vergl. V. 14. des vorigen Kap.) Zugleich ein Fortschritt von der schon in der Geburt begründeten Niedrigkeit überhaupt zu der dem Tode V. 8. vorausgehenden Leidensgestalt — das eine des Verkennens, das andere des Verachtens Ursache. Schon Vit., dessen Ansicht wir am Schlusse in extenso vorführen werden, bemerkt hier, wie persönlich individuell — hier איש, später נפש — die Prädikate seien, daß Unbefangenheit sich gegen die Annahme, daß der עבד hier ein Individuum sei, nicht sträuben könne. Mit

Parallelstellen wie Hesek. 16. u. 23. ist der Großartigkeit der Personifikation hier kein Abbruch gethan.

Er ist verachtet und der Gemiedene von den Menschen. חדל אישים. Vit.: destitutus a viris. Hieron: novissimus virorum = ultimus. Aa: abjectissimus virorum, ἐλαχιστος ἀνδρων. παντων περιψημα. Vit. sagt, die significatio sei genommen aus Ps. 39, 5., wo חדל = nullus, ἐξουθενημενος. Cocc.: deficiens virorum = nullos secum habens viros spectabiles, quorum fulciatur auctoritate. Aa: humilis hominum = humillimus. Ges., Hitz., Mr., Ew., Umb., Knbl., Häv. in passiver Bedeutung = verlassen, Ew. verabsäumt. Es wird als Parallele Hiob 19, 14. angeführt, wo das Wort gebraucht ist von dem Freund, welcher den Unglücklichen im Stiche läßt. Hgst., Str. fassen das Wort in der intrans. Bedeutung: aufhörend unter die Männer zu gehören. Hgst. übersetzt nach Luther: der allerunwertheste unter den Menschen — also entsprechend dem im Grundrisse V. 14.b „vom Manne weg" von den Menschenkindern, und Ps. 22.: ich bin ein Wurm und kein Mensch. Str. übersetzt: „ein Vergehender unter den Männern". Häv.: „aufhörend in Ansehung der Menschen, d. h. Gegenstand ihrer Theilnahme und fürsorgenden Liebe zu sein, von ihnen verlassen", was Str. ganz richtig ein ὑστερον προτερον heißt, Hahn: „die Meidung der Männer", faßt es nicht als st. constr. von חֶדֶל, sondern als infin. constr. von חדל abstehen, sich zurückziehen, weichen, was allerdings dem נבזה im Contexte gut entspricht, er erklärt: Gegenstand der Meidung der Männer Israels statt ihrer Annäherung. Der Mann der Schmerzen: vir dolorum (et expertus earum rerum quae aegritudinem conciliant) = doloribus affectus et afflictus h. e. acerbissima quaeque quae animo et corpori summum dolorem conciliant, perpessus — qualia fuerunt extrema Servatoris. Hahn: der, welchen die Schmerzen zu ihrem Mann, mit welchem sie es zu thun haben wollen, erwählt haben. Was derselbe bemerkt, „daß der Knecht Gottes von den Schmerzen heimgesucht sein wird, ist die weitere Folge

des Unglaubens seines gottlosen Volkes", liegt nicht in der Stelle selbst, er muß aber so erklären, weil sonst seine Erklärung vom Reise, welches er in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und Kräftigkeit, in seiner ungeschwächten Gesundheit und Frische faßt, nicht passen würde, und so muß also der Unglaube Israels der Vermittler sein zwischen dem kräftigen Erscheinen und dem elenden Zustande hierauf. Hgst.: ein solcher, welcher die Schmerzen gleichsam als sein Eigenthum besitzt. Der Auserſehene der Krankheit, so Hahn, der von der Krankheit Auserkannte, den die Krankheit zu ihrem Opfer ausersehen hat. Vit.: notus i. e. expertus aegritudinis. Morbi respectus in Christo excludendus est quippe de quo nihil historia. Auch Hitz. und Str. machen darauf aufmerksam, daß die Krankheit nicht eigentlich zu nehmen, sondern überhaupt als Bild für Leiden und Unglück. LXX: εἰδως φερειν. Vulg.: sciens. Calv.: peritus. Symm.: γνωστος νοσῳ, familiaris morbo. Ges. früher: bekannt durch Krankheit. Dew., Ges. später, Ew.: „vertraut mit", ebenso Str., Hitz., wohl kennend die Krankheit. Häv.: Krankheitserfahren. Mr., Umb., Knbl., Hgst.: ein Bekannter der Krankheit. Aa: durch Krankheit entstellt, kenntlich nur durch Krankheit. Stdl.: cognitus a morbo, cum quo morbus familiariter versatur = morbo familiaris. In der intrans. Bedeutung, wie Hitz., Ew., Str. es fassen, kommt ידוע sonst nicht vor. Und wie Verbergung des Gesichts vor ihm. Er ist ganz in der Lage, daß vor ihm das Gesicht verbirgt, wer ihn sieht, alle Menschen, welche ihn nur ansehen. Hahn: er ist in der Lage eines, vor welchem Jehova sein Angesicht verbirgt, er gleicht in seinen tiefen Leiden einem von Gott gänzlich Verworfenen und Verlassenen. Daß פנים ohne nähere Bestimmung vom Angesicht Jehova's stehen kann, ist richtig. Aber hier ist der Zusammenhang, wo es sich ja um das Verhalten des Volks ihm gegenüber handelt, dagegen und kurz vorher hat Hahn das לפניו auf das Volk bezogen. Gewöhnlich wird מסתר als Participp Hifil angesehen, qui occultare facit, qui facit ut alii occultent faciem ab ipso (Mr.). Auch Vit.: fuit tanquam ali-

quis a quo quisque faciem occultaret, so auch Ges.: wie einer, vor dem man das Angesicht verhüllt. Stdl.: הסתיר פנים = facere ut alicujus facies obveletur, sive haec alius cujusdam sive propria fuerit facies „est sicut is qui facit ut prae se obvelentur facies aliorum i. e. cujus conditio tam abjecta est ut omnes conspicere eam erubescant et quasi abhorreant". Hgst.: „wie einer, der sein Angesicht verbirgt vor uns". Daß aber hierin eine deutliche Beziehung auf die Verordnung Levit. 13, 45. „der Aussätzige an dem die Plage ist, dessen Kleider sollen zerrissen werden und den Bart soll er verhüllt haben und unrein soll er rufen", liege, sieht eben nur Hgst. Er geht aber weiter, wie so oft in seiner Auslegung, von dieser Parallele aus und findet zur Erklärung des Vollsinnes unserer Stelle, daß hier durch die Vergleichung mit dem Aussätzigen, worauf schon Koppe und nach ihm Ges. aufmerksam gemacht haben, der allerhöchste Grad von Erniedrigung und Herabwürdigung bezeichnet sei — aber von Aussatz kommt erst später im Worte נגוע, was eine plaga divina bezeichnet. Hahn sagt ganz richtig, als Particip müßte die Form מסתיר heißen, deßhalb faßt er es als Nomen, aber nicht wie Hitz., Ew., Knbl., Str. = Gegenstand des Antlitzverhüllens. Häv.: ein Gegenstand, welcher das Verbergen bei Andern hervorruft; sondern = Verbergung, wie einer, vor welchem Verbergung des Antlitzes stattfindet, was in den Zusammenhang deßhalb am besten paßt, weil vom Verhalten der Menschen gegen den עבד, nicht aber wie Hgst. will vom Verhalten des עבד selbst die Rede ist.

So verachtet und für nichts halten wir ihn, wie Luther und Vit.: quemque nihili reputavimus. Daß נִבְזֶה Particip Nifal ist, versteht sich von selbst, nicht aber erste Pers. futur., wie Ges., Umb. wollen. Einen Uebergang zum Folgenden geben die Worte: Wir achteten freilich ihn nicht, aber fürwahr wir müssen bekennen, es hat mit seinem Leiden eine ganz andere Bewandtniß, als wir dachten.

2) V. 4—6.

V. 4. Wahrlich, unsere Krankheit trägt er, und unsere Schmerzen sie ladet er auf und wir achten ihn getroffen, geschlagen von Gott und gequält.

V. 5. Und doch ist er verwundet durch unsere Uebertretungen und zerschlagen durch unsere Missethaten, es fiel die Züchtigung zu unserm Heil auf ihn und durch seine Beulen wird für uns Genesung.

V. 6. Wir alle wie Schafe irren wir, ein Jeglicher zu seinem Weg kehren wir uns, doch Jehova läßt auf ihn fallen die Missethat unser Aller.

V. 4—6. Und doch waren es unsere Sünden, die er trug, während wir ihn in unsäglicher Verblendung als von Gott gestraft ansahen; unser Heil ist's, das er erworben durch sein Leiden, weil unsere Strafe Gott ihm auferlegt.

Wahrlich, unsere Krankheit, d. h. die Krankheit, das Leiden, welches wir, das Volk, von Rechtswegen als Strafe für unsere Sünden tragen sollten. Nun wenn das Wort „Leiden" zu schwach ist, wie Str. meint: all' unser Elend an Leib und Seele. Das stellvertretende Moment läßt Str. nur als trübe Dogmatik gelten. Vit. et delicta seminis electi in se translata vice et loco seminis electi idonea hac satisfactione expiaret. Ferre dolores aliorum est ferre poenam, quam alius meritus est, qui poenam peccati alterius fert aut reatum culpae ab alio commissae in se suscipit, dicitur ferre illius peccata. Es sind also nicht seine eigenen Leiden, folglich sind sie auf ihn übergetragen, er trägt sie und den Andern sind sie abgenommen. Der Schmerzensmann trägt nicht seine eigenen Krankheiten, sondern er hat stellvertretend die unsrigen auf sich genommen — somit ist der Streit, ob die Verba hier wegnehmen oder tragen hießen, ein unnöthiger. Um Str. gerecht zu werden, sagen wir allerdings, daß zunächst an Krankheiten zu denken sei, die er ab- und übernimmt, daß Christus realiter unsre realen Uebel und Sündenfolgen übernommen habe. Vergl. 1 Petr. 2, 24. Aber darin liegt schon das dadurch oder darin vermittelte Wegnehmen der Schuld und Strafe, was der nächste Vers noch deutlicher sagt. Das עלין

weist auf נשא und סבל zurück — ein Beweis weiter für das wirkliche Auffichnehmen eines laſtenden Leidens. Vit.: ac nos ipsum reputabamus statu incredulitatis nostrae affectum plaga a Deo percussum et summe afflictum s. penitus subactum. נגוע bedeutet an ſich ſchon den Gottgetroffenen. Hieron: quasi leprosum. Symm.: ἐν ἁφῇ ὄντα, lepra tactum, quippe alluditur ad נגע lepram, hier überhaupt = plaga divini judicii, nam lepra percussus censebatur a Deo tactus notatusque ut ex exemplis Mirjami et Uzziae liquet, fuitque hac nota insignitus Cainus excommunicatus a Deo. Jesaias ipse interpretatur quando addit „percussum a Deo“. Es iſt verbunden mit אלהים, welches in der Mitte zwiſchen beiden Adjectiven zu beiden gehört. Wie aber hier behauptet werden kann, daß in dieſem Wort nicht die göttliche Urheberſchaft ſeiner Leiden hervorgehoben ſei (Hofm.), iſt nicht zu verſtehen. Häv.: das Volk in ſeinem Stumpfſinn, ſeiner Verblendung erkennt nicht die tiefe, eigentliche Bedeutung dieſes Leidens. Wohl erblickt es darin ein göttliches Verhängniß, aber den Zweck deſſelben durchſchaut es nicht. Es ſieht darin nur ein gewöhntiches Leiden, eine gewöhnliche göttliche Vergeltung. Eine ſolche Auffaſſung des Leidens lag der rohern äußerlichen, geſetzlichen Auffaſſung des Judenthums ſehr nahe. Hgſt. richtig: das Leiden eines vollkommenen Heiligen ſchließt einen Widerſpruch in ſich, wenn es nicht ſtellvertretend iſt, denn wo keine Sünde, da iſt kein Uebel, ſo iſt alſo beim Knecht Gottes nur die Wahl geſtellt: entweder man muß ſeine Sündloſigkeit in Zweifel ziehen, oder man muß die ſtellvertretende Bedeutung ſeines Leidens anerkennen. Den erſten Weg ſchlugen die Redenden früher ein; nachdem ihnen die Augen aufgegangen, erwählen ſie den letztern. Hahn: „das אלהים ſoll nicht dienen, um das Geſchlagenſein als von Gott geſchlagen zu bezeichnen, wie die Ausleger meinen, ſondern als Gott angehörig, in der Gemeinſchaft Gottes lebend, als Mann Gottes, alſo als nicht um eigener Schuld willen, ſondern mit größtem Unrecht geſchlagen“; er beweist dieſe Anſchauung durch das חשבנהו wir achten, halten ihn, und durch den Gebrauch von אלהים, „welcher erklärt ſein will und ſeine genügende Er-

klärung findet in der Bemerkung, daß es den überweltlichen Gott bezeichnet, hier aber gerade es darauf ankommt, den Knecht als einen darzustellen, dessen Wandel im Himmel ist". — Wie soll dieses in diesen Zusammenhang passen? Wie gesucht — ja confus!

V. 5. Und doch ist er verwundet. Ganz unläugbar ist hier die stellvertretende und sühnende Kraft des Leidens des Knechts ausgesprochen. Wiederum steht והוא emphatisch gegenüber dem אנחנו wie vorher.

Knbl. sagt über V. 4. ff.: „Gleichwohl trug er alle Leiden zum Besten seines Volks und verdiente von diesem Dankbarkeit, nicht Verachtung, d. i. er hat mit seinen Leiden die Sündenstrafen, welche wir verdient hatten und leiden sollten, für uns verbüßt. Die exilischen Leiden wurden als Strafen für die Sünden des Volks betrachtet, trafen aber besonders die treuen Jehovaverehrer, welche hartnäckig an ihrer Nationalität festhielten und sehr eifrig für Jehova und gegen die Götzen waren. Dagegen scheint sich die Masse des Volkes, welche sich den Umständen fügte, an der väterlichen Religion und volksthümlichen Sitte nicht streng festhielt, zum Theil auch heidnische Religion und Sitte annahm und mit den Heiden in gutem Vernehmen stand, im Ganzen in erträglichen Verhältnissen befunden zu haben. Die Sündenstrafen trafen also vornemlich Diejenigen, welche sie nicht verdienten, nicht aber Diejenigen, welche sie verdienten. Leicht ergab sich die Ansicht, die Frommen litten in Stellvertretung für's ganze Volk, indem jeder Einzelne für das Ganze einstehen muß, eine Ansicht, auf welche der Hebräer nach seiner Theorie vom Sünd- und Schuldopfer leicht gerathen konnte." In dieser Erklärung ist Richtiges mit Falschem vermischt: der Gedanke, daß einer nicht für seine eigene Schuld, sondern im Zusammenhang mit seinem schuldigen Volke und Zeitalter leidet, und durch seine Aufopferung im Dienst des Allgemeinen dieses rettet, d. h. daß die Gattung durch ein Individuum vertreten sei, zieht sich durch das ganze Alte Testament, und ist vermittelt durch die Opfer. Ja wir finden den Grundgedanken der Opferung des Einzelnen für das Ganze

überall in der Völkergeschichte mehr oder minder deutlich ausgesprochen. Am deutlichsten tritt der Gedanke solcher Stellvertretung hervor in den Helden, welche sich für das Vaterland geopfert haben. — Für die Fassung, daß Israel der Dulder sei, könnte Ps. 102. verglichen werden; denn dort erweitert auch ein Leidender sein Leidensgefühl zu dem des ganzen Volks und knüpft an die Errettung Israels die Bekehrung der Heiden, allein es zeigt sich später, daß von einem Individuum die Rede ist. Dagegen für die Ansicht, welche Hitz. entwickelt, daß die Heiden sprechen und daß sie in Israel Den erkennen, der durch sein Leiden ihre Sünden abgebüßt habe, läßt sich in der Schrift keine Real- und keine Nominalparallele finden, — also ist sie falsch. Hitz. sagt nemlich: „Wenn es nun auch hier heißt, daß das Volk die Sünden der Heiden durch sein Unglück abgebüßt habe, während nach K. 42, 19. ff. vielmehr seine eigenen, so lassen sich beide Aussagen noch sehr leicht vereinigen; denn nach Ansicht der Propheten hat das Volk Härteres erduldet, als es verdiente, vergl. Sach. 1, 15., während die Sünder, vorzugsweise die Heiden glücklich waren; was lag also näher, als den großen Ueberschuß der Strafe wie für die Sünden der Heiden erlitten anzusehen und sich so ihre Verhängung von Seiten eines gerechten Gottes zu erklären? Und zwar ist diese Erklärung für den Orientalen befriedigend, weil vollkommen im Geist des Orients begründet. Jehova muß zwar für die Sünde das gleiche Recht der Strafe verhängen; allein das Individuum, welches durch sie getroffen wird, braucht hier, wo die Subjectivität zu ihrem Rechte gelangt ist, keineswegs dasjenige zu sein, welches die Sünde begangen hatte". — Daß aber diese Ansicht gerade das Gegentheil von dem ist, was im Alten Testamente darüber gesagt ist, beweist am gründlichsten neben einzelnen Psalmen das Buch Hiob. „Doch setzt unser Verfasser diese Ansicht von Gottes Gerechtigkeit wieder etwas mehr in Einklang, denn wenn auch Spr. 21, 18. keine Bestrafung des Gottlosen für Verirrungen des sonst Gerechten gelehrt wird, so ist doch K. 43, 3. die Meinung die, in Zukunft würden heidnische Völker das für Israel bestimmte Unglück tragen müssen, gleichwie bisher (in

unserm Kap.) Israel für sie gelitten hat. Dagegen wird hier, wo der Verfasser mehr dogmatisirt, V. 11. versprochen, daß der Knecht Jehova's die Sünden der Heiden auf sich nehmen werde". Daß das Leiden des Gerechten das Mittel wird zur Ausbreitung und Verherrlichung des göttlichen Reiches, indem Jehova sich durch die Errettung desselben als den wahren lebendigen Gott erweist, ist in den Psalmen, die so oft mit dem Räthsel, das auf dem hebräischen Geiste ruhte, sich beschäftigen, „warum der Gerechte leide", zu deutlich ausgesprochen; nirgends aber der Gedanke zum Ausdruck gekommen, daß der Gottlose — die Heiden — das für die Frommen — die Israeliten — bestimmte Unglück tragen müsse. Kurz und treffend antwortet Oehler*) solchen subjectiven ungeschichtlichen Ansichten, wie die Hitz's. ist, gegenüber: „für die Heiden erscheint im ganzen Alten Testamente keine Sühne geordnet wie für Israel. Als die wider Jehova Frevelnden sind sie unwiderruflich dem Gerichte verfallen, aus dem hieraus ein Rest sich zu Jehova Bekehrender gerettet wird. Gerade die Stelle Sach. 1, 15. zeigt, wie falsch die Ansicht ist, als könnten die Leiden Israels den Heiden zugerechnet werden; vielmehr schlagen sie, sofern die Heiden die Urheber dieser Leiden sind, was ja auch nach unserm Buch der Fall ist, gerade zum Gericht für die Heiden aus. Schon Cocc. ruft über die jüdische Auslegung vom Volke aus: **Mira superbia caecorum putare templum et politiam propter gentes excisa esse et ipsos in exilio peccata gentium portare, qui debebant confiteri peccata sua et se sub potenti Dei manu humiliare.** (Vergl. K. 43, 26—28.)

Und zerschlagen durch unsere Missethaten. מְהֻלָּל. Der nächste Sinn ist: durchbohren, was Hgst. und Häv. beibehält, und was schon Vit. aus dem Zusammenhang beweist, sowie aus dem Parallelismus. Hieron: **vulneratus propter iniquitates nostras.** LXX: ἐτραυματίσθη δια τας ἁμαρτιας ἡμων. Cocc.: **excruciatus ob defectiones nostras,** was er auf die

*) in seinem Aufsatz „über den Knecht Jehova's". Tübinger Zeitschr. 1840. S. 144.

dolores und labores animae bezieht, quos Messias in extremis sustinuit, worauf Vit.: plane mihi persuasum est, Vatem hac notione directe significare et demonstrare voluisse ipsum supplicium crucis Christi — dies sei das passendste Wort zur Bezeichnung des Crucifixio, weil diese Todesstrafe bei den Hebräern nicht im Gebrauch gewesen; zugleich verweist er auf Ps. 22, 17. mit seinen drei Lesarten und zahllosen Erklärungen, wo aber das Durchbohren jedenfalls am meisten für sich hat, und Sach. 12, 10., wo aber das Wort דקרו transfoderunt und vergleicht Röm. 4, 25. ὃς παρεδοθη (sc. ad crucem) δια τα παραπτωματα ἡμῶν.

מן von her, aus Wirkung, durch, wie sonst, z. B. Kap. 40, 26. Str. hat auch Recht, wenn er zunächst die Causa efficiens als Oppositum zum gewöhnlich vorherrschenden Sinn, als wäre er von Gott strafend geschlagen, in dem מן findet. Es handle sich zunächst um die Ursache, „von woher" die Leiden, der Endzweck „um deß willen" folge erst weiterhin — nur darf man keine dogmatischen Consequenzen ziehen.

Es fiel die Züchtigung zu unserm Heil auf ihn. מוסר, wie schon Vit. bemerkt, wird gesagt de qualicunque disciplina tam verbis quam verberibus, hier de disciplina poenali, poena exemplaris pacis nostrae super ipsum. Hieron: disciplina pacis nostrae. Vit. sagt: da eine duplex ratio poenarum sei, entweder zur Besserung = νθεσια, oder ut exemplum statuatur in publico ut ceteri metu poenae deterreantur = παραδειγμα, exemplum, documentum, so finde das erste auf die hier gemeinte Person keine Anwendung, also das zweite, deßhalb: illum poenam tulisse aliis in exemplum — um aber nicht socinianisch zu werden, erklärt er: „Mala illa poenalia quae dominus in extremis sustinuit, respicienda esse instar poenarum exemplarium ipsi a Deo patre ad demonstrationem justitiae ejus impositarum ut semini electo impetraret ἀφασιν των ἁμαρτιων et καταλλαγην ac pacem cum Deo. Nullum respectum habuisse ad ipsum sed ad nos; neque enim haec παθη-

μαται subiturum esse ut pro peccatis a se commissis puniretur, sed passum esse poenas illas exemplares nostri causa, ut nos ad Deum duceret et Deo reconciliaret". Köster: vox מוּסָר minime poenae, multo minus satisfactionis notionem necessario includit — nam V. 4. docet servum non esse punitum — sed denotat castigationem, quae benigno Dei consilio (V. 10.) vicaria fuerit i. e. vim habuerit sacrificii expiatorii, pro ethnicis oblati. Es bedeutet Züchtigung durch Wort und That. Vergl. Hos. 5, 2. Die Strafe unseres Friedens ist die, welche zu unserm Heil und Frieden gereichen sollte, sofern sie ja, von uns genommen, auf ihn gelegt wurde (Häv.). Hahn: es kommt die Zucht unsers Heiles auf ihn, d. i. kommt über ihn des Todes Verhängniß, welches von Rechtswegen uns zur Züchtigung für unsere Sünden auferlegt werden sollte und welches statt dessen ihm auferlegt unser Heil, weil unsere Bekehrung, zur Folge hat. Hgst.: die Züchtigung unsers Friedens lag auf ihm. Friede steht als individualisirende Bezeichnung des Heils und ist von der Stellvertretung ganz unzertrennlich. Diejenigen, welche das Wort hier als Unterweisung, Belehrung fassen, haben den Zusammenhang, wo vom Leiden, nicht aber vom Lehren die Rede ist, gegen sich; sie thun es aber zumeist aus dogmatischer Opposition gegen die stellvertretende Genugthuung, und Str's Einleitung zur Eruirung des Begriffs zeigt schon hinlänglich, wie er eine besondere Absicht bei der Erklärung hat. Hitz.: nicht eine Züchtigung ist gemeint, welche uns für unsere Moralität heilsam gewesen wäre, auch nicht eine solche, welche zu unserm Heil dienen sollte, sondern kraft des Parallelismus eine solche, welche zu unserm Heil gereicht hat dadurch, daß sie nicht uns, sondern ihm auferlegt wurde, daß wir heil und unversehrt davon kommen. Hofm.: es bezeichnet eine thatsächliche Zurechtweisung, welche sie ihrer Sünden und des Ernstes göttlicher Heiligkeit überführt, und ihnen dadurch zum Heile dient. Knbl.: er trug zu unserm Heil die Sündenstrafen, indem er der göttlichen Gerechtigkeit genügte und Jehova uns nach Abbüßung der Sünden durch ihn wieder Glück und Heil verleiht. Was noch abzubüßen wäre, wird er ver-

gessen! Str. faßt die Worte מוסר und שלום zusammen parallel mit חלי: „unsere Friedenszüchtigung". Wenn aber in מוסר, wie Str. will, schon die Tendenz auf Zuchtbringung und Heilung liegt, so wäre ja der Beisatz unnöthig. Luther hat den Sinn ganz richtig erfaßt, wenn er übersetzt „die Strafe liegt auf ihm". Nicht nur das Leiden, sondern auch die Züchtigung liegt auf ihm; er selbst trug aber damit unsere Sünden, weil er selbst sündlos war; und ihre Strafe und die Strafe geht zunächst aus von dem Prinzip der Vergeltung — also ist seine mors eine vicaria — so gewaltig auch Str. dagegen räsonnirt. Gut sagt in dieser Beziehung Beck*): „Nur aus Christi persönlichem Eingehen in die sündige Todesstellung der Welt geht für sie die entsündigte Lebensstellung hervor; nur indem Er statt der Sünder sich hingibt, gibt er sich auch für sie; nur indem die Sünde menschlich concret in Ihm statt in den Sündern selbst gerichtet wird, werden diese verschont und des Gerichts enthoben, ohne daß die Sünde selbst in ihrer individuellen Naturwahrheit ungerichtet bleibt". Und durch seine Beulen wird für uns Genesung. Vit.: et in vibice ejus nobis facta est sanatio. LXX: τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν, denn חבורה ist = tumex, carnis livor aut tumor, ex verberibus aut flagellis natus, ebenso K. 1, 6. alluditur hic manifeste ad Christi flagellationem, worüber Str. mit seinen vielfachen Anspielungen und Beziehungen nicht spötteln sollte. Vit. heißt diese Stelle venustissimum ὀξυμωρον in dicto prophetae „his vibicibus sanationem factam esse". Cum enim corpus suum nobis supposuerit et suis hixe afflictionibus obsequiosus Patri impetraverit nobis ἀφεσιν των ἁμαρτιων: ipsae hae vibices credentes sanarunt. Hahn: wird mit seiner Marter uns Heilung zu Theil, d. i. wird, indem er gemartert wird, uns auf Grund unserer ehrfurchtsvollen Achtung vor dem Gemarterten Erlösung zu Theil aus dem Unheil, welchem wir durch unsere Sünden verfallen sind. Hgst.: die Heilung ist individualisirende Bezeichnung der Befreiung von Sündenstrafen, dadurch

*) in seiner Lehrwissenschaft p. 594.

hervorgerufen, daß unter ihnen die Krankheit eine so bedeutende Stellung einnimmt und daher im Vorigen so stark hervorgetreten war.

V. 6. Wir alle wie Schafe irren wir, Calv. sagt für den Zusammenhang gut: Ut melius infigat animis hominum beneficium mortis Christi ostendit quam necessaria sit ista sanatio, cujus prius mentionem fecit. Est hic elegans antithesis; nam in nobis dissipati sumus, in Christo collecti; aberramus natura atque in exitium praecipites agimur; in Christo viam reperimus qua ad salutis portam ducamur, obruunt nos scelera nostra et transferuntur in Christum a quo exoneramur. Hitz. meint, hier seien deutlich die Heiden im Gegensatz gegen die Juden die Sprechenden, und was V. 5. nur durch von einer Präposition abhängige Nomina angedeutet sei, die Sündhaftigkeit als Thatsache, sei hier direct und als allgemein dargestellt; er sagt: „Israel war das einzige, welches eine positive Religion, eine Religionsurkunde und in ihr einen Wegweiser besaß, wogegen die Heiden, die das Gesetz nicht haben, klagend zugestehen, sie seien ohne Führung, ohne Wegweiser bisher in der Irre gewandelt" — allein gerade zu dieser Einsicht der Unzulänglichkeit konnten's die Heiden, weil sie keine geoffenbarte Religionsurkunde und in ihr keinen Wegweiser besaßen, nicht bringen, wie die Geschichte dies hinlänglich beweist. Nur das Volk Israel konnte zu dieser Einsicht gelangen, weil es ein Gesetz hatte, denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, Röm. 3, 20., während die Heiden ohne Gesetz sündigen und der Sünde nicht achten, weil kein Gesetz unter ihnen, Röm. 5, 13. „Allein", sagt Oehler*), „jeder weiß, daß das Bild gerade von dem in der Verbannung befindlichen Israel gebräuchlich ist (vergl. Ezech. K. 32.), überdies setzt der Vers nicht undeutlich diese Zerstreuung gleich irrenden Schafen in Verbindung mit der Verschuldung der Redenden, dies aber paßt gerade auf Israel". Wir Alle und zwar zweimal hingestellt ist das stärkste Argument gegen die Mr'sche Auffassung, als

*) cit. l. p. 145.

wäre der עבר auch hier das Collektivum der Frommen in Israel, denn wie sollen die fidi **Jovae cultores** von dem כלנו ausgeschieden werden? Ebenso spricht dieses „Wir Alle" gegen die Erklärung vom Prophetenstande, denn wie kann derselbe von sich sagen, er sühne die Sünden des Volks durch sein Leiden? oder wie könnte er sich selbst und die andern Gerechten als Irrende bezeichnen? Paulus verkehrt, weil er von der falschen Ansicht ausgeht, der Knecht Jehova's seie bloß als **socius** der **malorum**, welche das Volk betrafen, hingestellt: „**eadem sorte qua nos quod singuli peccaremus, omnes adficiebamur et hunc Deus affici jussit**". Darin nur hat derselbe Recht, daß er wenigstens das Volk Israel, nicht die Heiden diesen Vers aussprechen läßt. Knbl. faßt die Angabe dieses Verses von den Sünden, welche das Exil herbeiführten, wie von den im Exile begangenen. Häv.: „man muß hier nicht sogleich an die ganze Menschheit denken, sondern der Prophet redet aus dem Bewußtsein der alten Gemeinde heraus, im Gegensatz zu der neuen, in der Zukunft sich durch den Knecht Gottes bildenden. Die Schuld ist also eine gemeinsame; bezeichnet ist der Zustand der Gesetzlosigkeit, Ungebundenheit und Willkür. Daraus folgt, daß die alte Gemeinde sich selbst nicht helfen kann; ihr muß geholfen werden, aber nicht durch ein fremdes, ihr äußerliches Subject, sondern durch ihr eigenstes Urbild, welches sie vertritt". — Das Bild selbst ist klar: Die Heerde ist eine solche, welche keinen Hirten hat, sie wird also nicht geleitet, nicht zusammengehalten, nicht versorgt, nicht bewahrt, sondern sie läuft nach allen Richtungen auseinander und ist somit allen Gefahren preisgegeben — Bild von Hilflosigkeit in Folge von Sündenleben, denn Israel, von Gott abtrünnig geworden, läuft der Hure gleich der Sünde nach und ergeht sich in den Gelüsten des von Gott abgewendeten Herzens, und deßhalb läßt Jehova es die Folgen der Sünde büßen — sie fallen in ihres Herzens Gelüste und fühlen sich elend und verlassen. In weiterer Beziehung wollen wir Str. Recht geben, daß dies auf die ganze Menschheit sich erstreckt, aber nur nicht so, als ob der Prophet schon die ganze Menschheit gemeint hätte, sonst hätte Hitz., welcher hierunter die Heiden ver-

steht, Recht, war ja doch die ganze Menschheit außer Israel heidnisch — sondern nur in der Erfüllung, wie die Neutestamentlichen Schriftsteller diese Stelle anwenden. Hgst. vergl. Hesek. 34, 4—6. **Michaël: nihil tam miserum quam oves sine pastore, quod scriptura toties repetit. Num. 27, 17.** Bekanntlich ist dieses Bild der Schafe und des Hirten im Neuen Testamente durch des Herrn Mund selbst geheiligt. Wenn Hofm. in dem Irren bloß die Straffälligkeit, nicht das Elend findet, so irrt er, ebenso Hgst., welcher nur an die Heilslosigkeit denkt. Es wird ebensowohl die Sünde als die Folge davon in's Auge gefaßt. Str. verfällt trotz seines unfeinen Spöttelns über Hgst's. Erklärung „wir gingen einsam, verlassen, elend durch's Leben, von Gott dem guten Hirten getrennt und seiner Hirtensorge entbehrend" (einsam faßt Hgst. = vereinzelt), in denselben Fehler, daß er auch nur die Heilslosigkeit im Bilde findet. Hahn richtig: daß von der Sündhaftigkeit Israels (Ges., Mr., Ew., Umb., Knbl.) die Rede ist, erhellt deutlich aus dem zweiten Gliede, welches mit dem wiederholten כלנו den Gedanken des ersten aufnimmt. Doch Jehova läßt auf ihn fallen die Missethat unser Aller. Vit.: **sed Jehova fecit incurrere in ipsum iniquitatem nostram.** Symm.: *κυριος καταντησαι ἐποιησεν εἰς αὐτον την ἀνομιαν παντων ἡμων.* Hieron: **posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.** LXX: *παρεδωκεν αὐτον ταις ἁμαρτιαις ἡμων.* Calvin*) erklärt: **nempe quod sordes earum abstersurus iisdem per translatitiam imputationem obtectus fuit; ejus rei symbolum fuit crux cui affixus est.** Hahn: „Die Sünde, in deren Gewalt Israel ganz und gar sich begeben, nimmt Jehova nach seiner Gnade und Weisheit in seinen Dienst und ordnet es selbst so, daß die Missethat seines Volkes gegen den ihm gesandten Heiland sich wendet, und ihm den Tod bereitet. Welche Folgen nemlich solche Vollendung der Sünde Israels für dasselbe haben werde, ist V. 4. 5. gesagt worden. Als der von seinem Volk Besiegte wird der Knecht Jehova's der Sieger

*) in s. Institut. Lib. II, K. 16, 6. (Tholuck's Ausg.)

über sein Volk, und der Sieg der Sünde Israels über den Heiligen ist ihre eigene Niederlage." Hgst.: „durch dieses Werfen der Schuld auf den Knecht Gottes wird der Zustand der Hirtenlosigkeit aufgehoben, die Heerde aus ihrer Zerstreutheit gesammelt."

3) V. 7—9.

V. 7. Er wird bedrängt und läßt sich quälen und thut nicht auf seinen Mund wie das Lamm, das zum Schlachten geführt wird und wie ein Schaf, das vor seinem Scheerer stumm bleibt — so thut er nicht auf seinen Mund.

V. 8. Aus Bedrängniß und aus Gericht wird er entrückt und sein Geschlecht — wer wird bedenken! denn weggerissen wird er aus dem Lande der Lebendigen durch die Missethat meines Volkes — Plage für sie!

V. 9. Und man gab mit Gottlosen sein Grab und mit Reichen — nach seinem Sterben; trotzdem er nicht Frevel gethan und nicht Trug war in seinem Munde.

V. 7—9. führt zurück zur Beschreibung des Leidens des עבד: Geduldig litt er nach Lammesart; er wird verfolgt, getödtet, beschimpft und schuldlos unter Gottlosen begraben und das alles unbeachtet von seinen Zeitgenossen, aber ihnen selbst zur Plage. V. 7. Vit.: **exigebatur debitum, et ipse afflictus est et non aperuit os suum instar ovis ductus est ad mactationem et ut agna, quae muta est coram tonsoribus suis et non aperuit os suum. Proponitur causa afflictionum a Messia perferendarum et demonstratur modus, quo eas perferret.** Das zweite Glied **designat summam Christi patientiam** *καὶ ὑποταγην* **submissionem humillimam suae voluntatis ut perfectum praestaret obsequium voluntati divinae.** Mit dem ersten Worte נגש erscheint V. 3—5. wieder aufgenommen. Hgst. und Hahn: er wird bedrängt. Hitz. mißhandelt wird er. Die Bedeutung ist jedenfalls ein tyrannisches Bedrängen, ein Bedrücken, Quälen. Interessant ist die Deutung Knbl's.: „er erfuhr selbst mörderische Angriffe von den Zwingherren, Ps. 22, 13. ff., zum Theil auch von den Miterulanten, obwohl der Arme und Verachtete schon eine elende Lage hatte. Für diese Deutung spricht das folgende Bild vom

Schlachtlamm und der Zusammenhang mit V. 8." Wir sehen an solchen Erklärungen, wie die Erklärer sich abmühen, nur um etwas Anderes als ein Individuum herauszuexegetisiren. והוא vor נענה ist wohl zu beachten Stdl.: idem tamen vexari sese patiebatur — nullo modo sorti qua corripiebatur sese opposuerat; το נענה h. l. significare videtur, scilicet ejusmodi hominem qui injuriam ferre mavult, quam inferre. Sinn: und doch war es der sich Beugende; er selbst gab sich willig her zu dem, was ihm auferlegt wurde. Stdl.: „es wird hier der Muthwille dargestellt, welcher sich frech an demjenigen kühlte, welcher durch sein ganzes stilles Benehmen denselben hätte entwaffnen sollen".

Und thut nicht auf seinen Mund u. s. f., ein in der Schrift häufig vorkommendes Sprichwort für geduldiges Hinnehmen des Leidens, wie's auch in unserer Sprache noch gebräuchlich ist. Ps. 38, 14. 15.: „Und ich wie ein Tauber höre nicht und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet und ich bin wie einer, welcher nicht hört und in dessen Mund keine Widerrede ist" — führt das Bild noch erklärend aus, ebenso Ps. 39, 3. 10. Hgst. sagt davon richtig: „diese Art der Ertragung des Leidens geht mit Nothwendigkeit daraus hervor, weil es ein stellvertretendes ist, denn die Stellvertretung setzt die freiwillige Uebernahme voraus und hat die Geduld zu ihrer Begleiterin", was Str. aus dogmatischen Gründen nicht gelten läßt, indem er sagt; „jeder Hiob unter Menschen murrt und versündigt sich mit seinen Lippen, wenn es härter an ihn kommt — Er nicht! Jeder unschuldig Leidende beschwert sich, protestirt, um sich zu helfen, wenn es in die Tiefe des Leidens geht — Er nicht!" Das Halbrichtige dieser Erklärung ergibt sich, wenn man sich die Frage vergegenwärtigt: und wie denn ein schuldig Leidender unter den Menschen?

Das Bild vom Lamme, dem animal mitissimum, vergl. Jer. 11, 19. — dieses war wegen seiner Geduld und Gehorsam zur victima legalis gewählt. Was „den Mund nicht aufthun" betrifft, so sagt Vit.: bis dictum refertur ad utrumque judicium primum Synedrii alterum Pilati. Tonsus est Christus a synedrio

quando omnibus suis praerogativis est privatus et nudus expositus est Pilato; ab hoc damnatus ad crucem ductus est a militibus ad mactationem h. e. ad mortem cruentam ipsi ferro inferendam cum effusione sanguinis. Nach seiner gewöhnlichen Manier hat Vit. das Bild zu grell gedeutet. Str. sagt: „Freilich that Christus ihn auf zum Zeugniß, Predigt, Gebet, sogar Tröstung Anderer noch endlich in Angstschrei und Bekenntniß der Noth vor dem Siegesruf; aber hier sei es in einem engeren speziellen Sinn gemeint". Vergl. 1 Petr. 2, 22. f. Wenn aber das Lamm auf Exod. 12, 3. zurückweisen und Christum als das wahre Passahlamm bezeichnen soll, wie Hgst. commentirt, und wenn Str. noch weiter geht und den ganzen Abschnitt seit 52, 1. auf das Passah bezieht, „so ist dieß weiter ein Beispiel, wie leicht man in klügelndes Finden speziellster Weissagung abirren kann" (wie Str. auf der folgenden Seite an Coccej. tadelt). Wenn Hgst. in V. 8—10. schon die Schilderung der Belohnung des Knechtes Jehova's findet, so irrt er; dies geschieht erst V. 10—12., denn von einer Verurtheilung ist, wie Häv. entgegnet, noch nicht die Rede gewesen. Vielmehr soll die gerichtliche Verurtheilung ein neues Moment im Leiden des Knechts bezeichnen. Knbl's. Erklärung von V. 8.: „diesen Leiden und Angriffen erlag der Knecht. Mancher Gerechte ging durch die beständige harte Bedrückung und Mißhandlung unter, mancher wurde von den Gewaltthätigen geradezu umgebracht, wodurch das Volk vermindert wurde. Dies nennt der Verfasser משפט, Gericht, sofern es von Jehova verhängt Sündenstrafe ist, welche den Knecht statt des Volkes trifft" — zeigt sich auf den ersten Blick als Nothbehelf. Denn mit dem Ausdruck „Mancher" ist eben nicht das Volk in seinem bessern Theile bezeichnet, und wenn die Strafe den Knecht statt des Volkes trifft, wer ist denn dieser Knecht? er ist ja nach Knbl. das Volk im Exile selbst seinem bessern Theile nach.

Aus Bedrängniß und aus Gericht wird er entrückt. Vit.: ex coarctatione et ex judicio assumptus est, et aetatem ejus quis enarrabit? Sinn: cum Messias extrema haec et gravissima subiisset παθηματα et tandem postulato

juris divini perfecte satisfecisset, ut dicere potuerit, bonum illud verbum τετέλεσται tum vero adfuisse deum patrem filium suum justificantem eumque ex pressura afflictionum et e potestate judicii qua coelestis qua terrestris fori vindicatum assumpsisse in gloriam. Aa. sagt Vit., seien etwas abgewichen und haben mortem Christi qua sublatus est de vita et Deo patri animam suam reddidit verstanden. Aa. beziehen es auf die Aufnahme der Seele Christi in den Himmel, wogegen Vit. protestirt, weil ja erst nachher folge „quia excisus est e terra viventium und die mors nicht Causa mortis sein könne". לקח erklärt derselbe stylo scripturae sacrae pro assumptione in gloriosum vitae statum cum statu terrestris vitae commutandum, Genes. 5, 24. von Henoch, II Reg. 2, 3. von Elias, was auch Hgst. anführt, Act. 1, 2. ἀνελήφθη, 1 Tim. 3, 16. Marc. 16, 19. ἀνελήφθη εἰς οὐρανον — aber hier steht das Wort nicht für sich allein wie dort, sondern mit מִן „herausnehmen aus". Von der Folge des Herausnehmens ist erst später die Rede. Stdl. nimmt מִן als causativ wie in V. 5. und versteht unter משפט omnino „ea, quae, judicis — sive is h. l. deus sit habendus sive homines — sententia irrogat poenae loco, mala" adeoque supplicium quo hic Dei minister est affectus לקח ut Ezech. 33, 4. de „violenter abrepta vita" usurpatur. Ita nihil aliud haec verba sibi velle opinamur ac: succubuit tandem omnibus istis vexationibus nece ipsi adlata. Quamvis plurimi id potius his verbis exprimi sumant: „liberatus est ex angustia et poena" ideo tamen non assensi fuerimus, tum quod de rebus hujus Dei ministri in melius conversis hic nondum est sermo, quas ipsi contingere versu demum 10mo monemur; tum quod exprobratio, a coaevis id non perpendi, magis congruit mentioni, ultima ipsum esse expertum quam mentioni, in mitius jam sortem esse mutatum. Str. sieht in dem Worte משפט „im tiefern Grunde zugleich den ganzen vorher verkündigten geheimnißvoll rechtlichen Rathschluß der Uebertragung von uns auf Ihn, insofern bei der medice vermittelten Heilung wirklich ein Richten der

Sünde concurrirt", und findet „die Darstellung dieses oberen Spruchs über den Unschuldigen im Spruche der argen Richter, welcher nur deßhalb durch Erfolg ratificirt werde" — lauter Dinge, die im Worte משפט nicht liegen. עצר coarctatio, pressura dicuntur (Vit.) propter effectum summae pressurae, angustiae, afflictionis, qua patientem affecerunt und משפט judicium, oder judicia, quae a foro Dei judicali ipsi propter peccata imposita essent. Aus diesen beiden Worten sieht Hgst., daß, wie es in der Geschichte Christi der Fall ist, der Haß der Feinde sich innerhalb der Schranken eines Gerichtsverfahrens bewegte. Häv.: eine förmliche juridische Verurtheilung trifft den Knecht Gottes. Die Verkennung geht so weit, daß man sich im vollen Rechte wähnt, das volle äußerliche Recht für sich zu haben meint, indem man ihn verurtheilt. Nach Hgst. ist hinter diesem menschlichen Gerichte das göttliche verborgen. Ebenso findet Str., daß vielmehr schon der Uebergang, Durchgang vom gewaltsamen, schmerzlichen Tode zur Bergung bei Gott zu der uns Allen dann zu Gut kommenden Erlösung der Hauptgedanke wird. Hauptgedanke soll sein: לקח, dem Leiden entrückt, entnommen durch rettende Hinübernahme zu Gott, in das jenseitige Land — also die Verherrlichung, was wir nimmermehr zugeben wegen des Folgenden, und selbst wenn dies nach Hgst's. Zeugniß die kirchlich recipirte Auffassung ist — denn in V. 7. war die Rede von der Verfolgung des Knechts während seines Lebens, in V. 9. ist die Rede von seiner Beschimpfung nach dem Tode, sonach kann, wie Hahn richtig bemerkt, V. 8. unmöglich von der Rettung und Verherrlichung des Knechts handeln, sondern nur von der Verhängung des Todes über ihn. — Vit. nemlich läßt mit V. 8. sich den Chorum ab aspectu της κενωσεως και ταπεινωσεως Messiae ad contemplationem justificationis Messiae wenden et gloriosorum ejus passionis fructuum sive των μετα ταυτα δοξων. Ebenso läßt Luther hier schon den Propheten sich zur Herrlichkeit wenden nach dem Vorgang der Vulg.: de angustia et judicio sublatus est, und Hieron: de tribulatione atque judicio ad patrem victor ascendit. Hgst. übersetzt: „Aus Bedrängniß und aus Gericht ward er entnommen".

Str.: „Aus Bedrängniß und aus Gericht wird er entrückt". Umb.: „Aus der Bedrängniß und dem Strafgericht ward er hinweggenommen", er findet es gerade schön, daß der Redende mitten im Schmerz über die Martern des schuldlosen Knechtes einen tröstlichen Blick auf die Erhöhung desselben fallen läßt und dann weiter in der Beschreibung seiner Erniedrigung fortfährt, wogegen Hofm. protestirt und erklärt: der Knecht werde hier nirgends anders wohin aus der Haft und vom Gericht weggeholt, als zum Tode." Hahn faßt das מִן privativ und übersetzt: „zum Schluß der Drangsal und zum Schluß des Gerichts", indem man der Drangsal, Mißhandlung desselben und dem Gerichte, d. i. dem Rechten, Streiten, Hadern mit ihm, nicht in Worten, sondern in Thaten ein Ziel setzt, so daß es endlich aus damit ist; „wird er hinweggenommen", nemlich aus dem Leben, und zwar durch die Bosheit seines Volkes. Hitz., Mr., Ew., Knbl.: durch die Bedrängniß und durch das Gericht wird er hinweggenommen, also מִן als Causa efficiens nach dem Vorgange von Rosenm., ebenso faßt es Dew. mit dem Sinn des gewaltsamen Hinwegraffen durch Drangsal und Strafgericht — wogegen aber spricht, daß die den Tod des Knechts bewirkende Ursache erst im nächsten Glied bezeichnet wird. Die Erklärung von Hahn ist die natürlichste, obgleich seine Uebersetzung falsch ist. Also nicht entnommen von Jehova, wie Hgst., Str., Umb. wollen, sondern aus dem Leben durch den Tod, wie auch Häv. es faßt, wenn er den ganzen Ausdruck als einen juridischen Terminus für: „nach gesprochenem Urtheile zum Tode geführt werden" auffaßt.

Und sein Geschlecht — wer wird bedenken. Häv.: „und seine Zeitgenossenschaft, wer erwägt, daß er hinweggerafft wird aus dem Land der Lebendigen um meines Volkes Sünde willen". Gewöhnlich werden die Worte isolirt betrachtet, aber sie stehen in genauem Connex mit dem ersten Gliede, nemlich so: das Geschlecht bei dem Erscheinen des Knechts wird glauben, ihn mit vollem Recht verurtheilen zu können, denn der Zweck seines Todes ist den Zeitgenossen ein Geheimniß. Niemand erwägt und sieht

ein, daß derselbe durch die Sünde des ganzen Volkes veranlaßt, verschuldet und um ihretwillen erduldet wurde. אֶת־דּוֹרוֹ ist accus. absol. Die älteren Ausleger erklären: wer will seines Lebens Länge ausreden. Luther, auch Grot, der die Stelle auf Jeremias deutet, sagt: erit valde longaevus; sie finden in dem דּוֹר und γενεα die Lebensdauer, Lebenslänge, welche nicht zu ermessen sei, Röm. 6, 9. f. Hebr. 7, 25., ebenso Vit.: et generationem ejus quis enarrabit? דּוֹר = γενεα = spatium temporis quod homines uno tempore viventes secundum communes naturae leges exigunt, latiore sensu = vita vitaeque spatium. Sinn: quis vitam ejus gloriosam cum omnibus ejus phaenomenis effectis cogitando assequatur? idem quod postea: videbit semen, prolongabit dies Ps. 16, 11.: notificasti ei viam vitae Ps. 21, 5.: vitam petiit a te; dedisti ei longitudinem dierum in saeculum et sempiternum. Weiterer Sinn seie noch: de amplitudine ecclesiae sive sobole credentium numerosa, aber dagegen sagt Vit.: wenn das Wort Nachkommenschaft bedeuten sollte, müßte es im Plural stehen. Allein der Zusammenhang leidet Noth, denn es darf nicht dasselbe ausgedrückt sein wie später, und überhaupt hat דּוֹר diese Bedeutung gar nicht. Hitz.: „und sein Geschick wer bedachte es"? Zwar geht derselbe vom richtigen Begriffe „Geschlecht" aus als einer Summe von Individuen, welche eine gemeinsame Abstammung haben, und der Knecht selbst als Volk könnte דּוֹר genannt werden. Nur diejenigen Individuen eines Volks können zusammengefaßt werden, welche zu einer bestimmten Zeit dasselbe construiren; und es hat so jedes Volk in dem Zeitraum zwischen seinem Ursprung und Untergang eine Menge Generationen דּוֹרוֹת, von welchen immer eine an die Stelle der andern tritt. „Da aber der Knecht Jehova's ein Collektivum ist", so wäre der Plural falsch und דּוֹר ist vielmehr als Abstractum zu fassen: „es ist das jenem Geschlechte Gemeinsame, das sittliche Geartetsein" und der Gedanke wäre derselbe, wie V. 4., nemlich: er wurde verkannt, falsch beurtheilt und für einen Sünder gehalten. Da aber die zweite Hälfte des Verses nur die Entwicklung von דּוֹר seie, so

bedeute das Wort hier „das äußere Ergehen", das Volk wie es sich verhielt rücksichtlich seiner Schicksale. Aber auf diesem Umwege, den Hitz. nur seiner Deutung auf das Volk zu lieb, betritt, kommt derselbe auf eine Bedeutung, welche דור sonst gar nie hat, denn Ps. 14, 5. kann nur bei sehr gezwungener Fassung diesen Sinn annähernd haben. Ges., Ew., Stdl. Umb. דור = **homines coaevi**, Zeitgenossen, Zeitalter nach Jerem. 2, 31., nach dem Vorgang der **LXX**: „*την γενεαν αὐτὸ τις διηγησεται*"; eine Erklärung, welche Umb. nicht verwerfen will, indem auch der Prophet hier, wie kurz vorher, durch eine Zwischenbemerkung von der höchsten Erniedrigung auf die Verherrlichung hinweise — eine Zwischenbemerkung, die aber zum zweitenmal gar nicht statuirt werden darf. Hgst., welcher auch in diesen Worten eine Beziehung auf die Verherrlichung des Knechtes findet, übersetzt: „und sein Geschlecht, wer kann es ausdenken"? nemlich: wer kann die Zahl seiner Nachkommenschaft aussprechen? Es soll der Verein derjenigen sein, welche von seinem Geist beseelt, von seinem Leben erfüllt sind. „Dieser wird nach seinem Heimgange (mit Bezugnahme auf 52, 15., wo von der Huldigung vieler Völker und Könige die Rede ist) zu einer unermeßlichen Höhe anwachsen" mit Berufung auf Gen. 13, 16., auf welche Stelle hier angespielt sein soll — dort steht aber zufällig das Wort דור, um welches es sich hier handelt, nicht, sondern זרע. Wenn diese Verheißung, was ganz zugegeben ist, ihre volle Erfüllung erst durch Christum bekam, so wäre hier ein schlechter, ja kein Beweis dafür zu finden, denn דור steht im physischen Sinn, während זרע einen ethischen Nebenbegriff enthält, wie Häv. entgegnet, und selbst wenn Str. das Letztere mit Recht läugnete, so hat Häv. jedenfalls darin Recht, daß gerade die Hauptbegriffe, „das Können", „im Stande sein", und „die Zahl, Menge, Fülle" hier gar nicht ausgedrückt wäre, neben dem, daß hier von der Verherrlichung gar nicht die Rede ist. Wie Hitz. seiner Fassung des עבד zu lieb den Ausdruck preßt, so macht es auch Hgst. seiner Deutung zu lieb. Paul. ganz verkehrt: מי ישוחח = **quis prohibere poterat, — quis liberare eum poterat?** Hofm.: „Wer bedenkt seine Woh-

nung" — Wohnung heißt דור allerdings Jes. 38, 12., Wohnort Ps. 49, 20., — mit dem Sinn: es nehme Niemand die Wohnung des Knechtes in Sinn und Mund, daß er auch nur daran denke, und darnach frage, was aus ihm geworden — soweit ginge diese Erklärung an, obwohl das Gesuchte derselben in die Augen fällt, nun aber kommt ganz Unstatthaftes: derselbe Erklärer findet nemlich in diesem Worte einen Gegensatz zu עצר und משפט, Wohnung, wo er gelebt, im Gegensatz zum Ort der Haft und des Gerichts, wo er seinen Tod gefunden, und daselbst sei man so gleichgültig, daß Niemand weiter nach ihm frage; er habe nicht an der Stätte, wo er gelebt, seinen Tod gefunden, sondern an dem Ort des Gerichtes, und an jener gedachte seiner Niemand — ebenso spurlos als unglücklich sei er aus dem Leben geschieden. Umb. nennt zwar diese Erklärung sinnreich, aber etwas künstlich, sie ist aber geradezu sinnlos, denn 1) müßte es dann בדורו heißen, wie schon Str. richtig bemerkt, denn eine etwaige Personifikation — seine Stätte denkt nicht mehr an ihn — wird gerade durch das persönliche מי ganz ausgeschlossen. 2) Was soll aber dieser durch Gewaltthat gegen die grammatische Construktion herausgefundene Sinn im Zusammenhang? Denn wenn er spurlos verschwunden, warum ist denn alsbald darauf von seinem Grabe die Rede? 3) Wenn je ein Gegensatz zu משפט und עצר bestehen könnte in דור, so könnte es nur etwas Künftiges sein, aber Hofm. spricht von einem Vergangenen. Es ist zu hoffen, daß diese unglückliche Erklärung spurlos verschwinden möge. Wenigstens mit gutem Sinne erklärt es Knbl.: „und seine Wohnung wer bedenkt sie"? d. h. so wenig man über seine Zustände im Leben und über seinen Tod nach Ursache und Bedeutung die rechte Ansicht hat, ebensowenig bedenkt man, wie wenig ihm die Stätte zukommt, welche der Dahingerafffte zur Wohnung erhalten hat. Zu denken ist dabei an das Grab, wovon דור auch Ps. 49, 20. vorkommt. Wenn aber דור Grab bedeuten soll, so kann es diese Bedeutung nur aus dem Contexte haben und könnte wohl zu V. 9. passen, nicht aber zu V. 8. Zudem fragt sich allerdings noch, ob die

Bedeutung „Wohnung“ aus der Psalmstelle bewiesen ist. Der Vers heißt in ungezwungener Uebersetzung „kommen wird seine Seele zum Geschlecht seiner Väter“. Hahn: „Wer wird sein Geschlecht sich vorstellen“ = Niemand wird sich sein Volk vorstellen, d. h. sein Volk wird über alle Vorstellung hinaus entartet sein, so daß es das Undenkbare, Unglaubliche, scheinbar Unmögliche vollzieht und den Heiligen, welcher in seiner Mitte wandelt, dem Tode preisgibt. Der Sprachgebrauch ist hier sicher vertreten und die Bedeutung „Geschlecht“ = sein Volk = seine Zeitgenossen muß bleiben. Ew. und Umb. fehlen nur darin, daß sie die **Nota accus.** אה hier als Präposition fassen, während es, vergl. Genes. 49, 21., den Accus. absolut einführt. Der Sinn kann durchaus kein anderer sein, als: Bei dem Allem, was die vorigen Verse ausgeführt haben, wenn man hinsieht auf sein Geschlecht, wer sieht auch den Zweck dieses Leidens ein? Wer sieht es, daß der, welchen sie im Gericht meinen mit Recht verurtheilt zu haben, gestorben ist מפשע עמי, deßhalb כי grundangebend — er stirbt so, daß es zur Sühnung und Heil gereicht für des Volkes Sünde. (Vergl. den Ausruf des Propheten K. 53, 1.) In der zweiten Hälfte des Verses ist der Grund für das in der ersten Angeführte. Klrt. löst das Versglied auf und faßt אה als **Nota accus.** und die Construktion als die sehr häufige unpersönliche des Passivs mit dem Accus.

Denn weggerissen wird er aus dem Lande der Lebendigen durch die Missethat meines Volkes. נגזר entspricht dem לקח im vorigen Gliede, vergl. Jer. 11, 19., und steht, wie Hgst. gut nachweist, stets vom gewaltsamen Tode. עמי ist wie immer so auch hier — vergl. zu 42, 6. — Israel das Bundesvolk, aus dessen Mitte der עבד hervorgeht, für dessen Sünde er stirbt. Hitz. ist gezwungen, עמי, einen Heiden als Repräsentanten seines Volkes sagen zu lassen; aber wie kann die ganze Heidenwelt in ihren verschiedenartigsten Gestalten und Wegen mit dem Worte עמי bezeichnet werden? im Schriftgebrauch nimmermehr. Ebenso Köster: **id vero ethnicos loquentes su-**

mere minime impedit, dummodo statuamus, unum aliquem ethnicum communicative loqui et suum populum nominare pro omnibus. Sensus igitur est: propter peccata nostra. נגעלמו, LXX: εἰς θανατον, sie lasen ohne Zweifel למוה. Vulg.: percussi eum. Ges. faßt למו richtig als Plural, denn es steht fest, daß es poetisirende Form ist für להם, er bezieht es auf den עבד, der nach seiner Erklärung collektiv ist. Hitz. und Knbl. als Singul., ebenso Umb. mit Beziehung auf den עבד mit der Uebersetzung: wegen der Uebertretung meines Volks der Schlag ihn trifft. Vit.: qui למו reddunt „ipsi“ expouunt sententiam secundum contextum totius orationis de Messia ut sensus sit: Ideo Messiam postquam defunctus esset postulato justitiae divinae, solenniter fuisse justificatum, quia excisus est ex terra viventium per mortem et plagis judicii divini et humani affectus fuit non suorum criminum et delictorum causa: quippe innocens passus est, sed propter peccata et defectiones populi electorum ab ipso Messia redimendi et expiandi, sed alii verba referunt ad Judaeos refractarios qui manus suos polluerunt sanguine Christi mit dem Sinne: propter defectionem populi mei plaga ipsis adhaeret h. e. secundum Coccejum impuri sunt, venerunt sub reatum excommunicationis tanquâm leprosi a communione Dei et sanctorum separandi vel in quam sententiam Morus propendet, propter defectionem plaga illis viventibus incumbet sc. in judiciis quibus Deus vindex sceleris in Messiam commissi eos persecuturus est: diceret itaque vates: Jesum verum Messiam a Deo patre justificatum vindicatumque esse in gloriam, quod non nocens passus excisusque sit: at vero plagam sive impuritatis et reatus sive judicii devolutam esse in refractarios illos populi judaei defectores a foedere qui ipsum innocuum et crimine purum neci dederunt. Str. kann nicht zugestehen, das למו suff. sing. sei. Freilich ist diese seltsame Behauptung, welche schon die jüdischen Grammatiker haben, so stark, daß sämmtliche alten Versionen sich ausdrücken, als ob geradezu לו stünde, auch Vit. sagt ipsi vel ipsis; selbst wenn

man zugeben könnte, es könnte לְמוֹ = לָהֶם stehen, so ist festzuhalten, wie Häv. richtig bemerkt „selbst im Falle collektiver Bedeutung müßte die streng festgehaltene Personifikation ungestört bleiben", und auf den Knecht bezogen würde es einen ganz falschen Sinn geben, weil es nicht einfache Umschreibung des Genit. ist. sondern eine dem Knechte von Rechtswegen zukommende Strafe bedeuten würde, deßhalb kann es nur auf עַמִּי gehen: eine Strafe, welche eigentlich von Rechts wegen das Volk treffen sollte. Wie Häv. so auch Hgst. faßt die Worte als Relativsatz: „dem die Strafe = deß die Strafe eigen war, dem sie gebührte", was aber nicht wohl angeht. Er übersetzt: „denn hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen wegen des Frevels meines Volkes, deren die Strafe". Gewöhnlich läßt man das מִן von מִפֶּשַׁע noch fortwirken auf נֶגַע und לְ dient zur Bezeichnung der Zugehörigkeit: durch den ihnen als Urhebern gehörenden Schlag, d. i. durch den von ihnen, seinem eigenen über alle Maßen verderbten Volk ausgehenden Schlag — so wären die Worte nichts weiter, als eine Wiederholung des vorhergehenden Gedankens, die ich in dieser gedrängten Darstellung, wo ein Wort den Werth eines ganzen Satzes hat, nicht gelten lassen kann. Auch Hahn übersetzt: „von der Uebertretung meines Volkes, dem Schlage von ihnen". Köster faßt das ganze Glied als Parenthese: **propter populi mei peccatum illis — Israelitis — plaga accidit**; allein es ist gegen den Parallelismus, מִן = wegen zu fassen. Str. sagt, es seie noch eins übrig, das er bei Niemanden gefunden habe, נגע sehe zurück auf נגוע in V. 4., und erkenne jetzt auch an, daß er wirklich ein Geschlagener, Geplagter war, obwohl nicht im Sinne jenes Wahnes um eigene Sünde, נגע parallel mit עצר und משפט. Unser פשע verursacht, wird oder ist sein נגע. Hiernach versteht sich bloß ein לו oder vielmehr עליו dazu, dies aber gewiß natürlich, ganz von selbst; ja man kann, was wir vorziehen, einfach treffender noch lesen: er selbst ist ganz נגע und לְמוֹ, nicht etwa, was zu V. 4. sich scheinbar schicken würde, vor ihnen, in ihren Augen, er erschien so — denn da fehlt

wieder das Versöhnende, Heilanzeigende, der שלום daraus herleitende Schluß, auch möchte ל schwerlich ein solches לפני oder בעיני bedeuten können, aber für kann es heißen und heißt es: für dasselbe Volk, durch dessen Missethat er stirbt; so verstehen wir, wie genau mit Absicht מן und ל einander entsprechen, gerade dies als das große Wunder und Paradoxon des göttlichen Rathes, des heilsamen Erfolgs hervorgehoben werden soll. Zur Noth könnte man נֻגַּע punktiren, aber es sei ganz natürlich נִגַּע neben פִּשַּׁע. Als möglich führt er an: für sie diente, ihnen zu Gut war die נגע, aber es sei doch matt und verwerflich, also נגע abstr. p, concreto: er war ganz Plage, Geschlagenheit, und zwar für sie, wie V. 5. לנו. Häv. ergänzt auch vor נגע das מן, welches Andere nachwirken lassen, und faßt es als Apposition zu מפשע עמי, welches diesen Begriff genauer erklärt. Er legt darauf den größten Nachdruck, daß es fremde Schuld sei, welche der Knecht Gottes trug und die man nicht anerkannte. Dagegen ist nur zu bemerken, daß eben dieser Gedanke früher schon einigemal erwähnt, hier nichts Neues darlegt. Alle angeführten Erklärungen sind minder oder mehr künstlich. Die einfachste Erklärung, die der bloße Text an die Hand gibt, möchte folgende sein: Und sein Geschlecht = was sein Geschlecht betrifft, wer bedenkt? Die zwei Momente — 1) er ist entrückt durch die Missethat meines Volkes; 2) dies gereicht ihnen zur נגע. Dieses Wort bedeutet, wie schon früher bemerkt, plaga divina. Er, der Knecht, erschien als der mit der נגע Gestrafte, er stirbt aber für die פשע seines Volks, aber — o mein Volk, möchte der Prophet voll Wehmuth ausrufen — durch diese Missethat, die du an ihm verübst, ist nicht er gerade geworden zum נגע, wie Str. freilich mit anderm Sinn will, sondern das Verhalten des Volks, das Betragen gegen den Knecht Gottes wird dem Volke zur נגע. Ist nicht der Ausdruck selbst mit all' seinem Inhalt und seinen Consequenzen der bezeichnendste für den Bann und Fluch, der auf dem Volk jetzt noch liegt, seit sie den Herrn an's Kreuz geschlagen, und, um auch einmal Neutestamentliche Stellen zu citiren, „sein Blut komme über

uns und unsere Kinder" im Wahnsinn der Verblendung gerufen. Soll denn dieses wichtige Moment in der Weissagung gar nicht berührt sein? Soll der Prophet nach Hgst. und Str. die vollendete **Eccehomo** Gestalt vor sich gesehen haben; das, wie sich das Volk dazu verhielt, ebenfalls — aber gar nichts davon, daß sein Volk durch seine frevelhafte Gewaltthat an dem Knechte Jehova's an ihm, dem Heiligen, durch sein ungerechtes Gericht über ihn, auf sich das Gericht herabbeschwört? Jetzt erst hellt sich auch auf der Gegensatz, in welchem die Erklärer hin und her schwanken, indem die Einen nichts als Verherrlichung in K. 8—10., die Andern nichts als Erniedrigung, Andere wieder wie Umb. wohl Erniedrigung, aber zweimal zwischeneingeschoben Erhöhung finden. In V. 8.b ist die Hauptsache, auf der einen Seite „des Volks Missethat", auf der andern daraus resultirend „des Volks Plage". Gerade gegen Str., welcher im ganzen Kapitel nichts als Heil und Frieden aus Christi Leiden entdeckt, sage ich: Wenn dieses Moment, das ich hervorgehoben, nicht dastünde, so wäre die Weissagung, die Hgst. **specialissime** erfüllt finden will, nur unvollkommen. Soll es denn dem Propheten nicht auch besonders um das Resultat für sein Volk, in dem er steht, aus dessen Mitte heraus er weissagt — denn mit seinem Volk faßt er sich communitativ — zu thun sein? Muß nicht ganz natürlich auf die Missethat, welche sein Volk begeht, eine Nemesis folgen? Bei dieser Erklärung fallen alle Künsteleien weg. Man braucht מִן nicht zu deuteln, nicht לְמוֹ, nichts hineinzudenken; man bekommt so einen ausgezeichneten Parallelismus und der Zusammenhang ist ganz gut; auch ist ein wesentliches Stück Weissagung vorhanden, das sonst verloren gienge. Klnt. übersetzt V. 8.: Hilflos und rechtlos ist er und sein Geschlecht hinweggerafft, wer bedenkt, daß er hingerissen ist aus dem Lande der Lebendigen, in Folge der Sünde meines Volks, der Strafe, die ihnen bestimmt war?

V. 9. Die Schilderung geht ruhig weiter: Die Verblendung dem Knechte gegenüber thut ihm auch noch nach dem Tode Schmach an. Und man gab mit Gottlosen sein Grab, und mit

Reichen nach seinem Sterben. ויתן, wer ist Subject? Einige der Erklärer, z. B. Hofm., finden dasselbe im unmittelbar vorhergehenden עמי, ebenso Hahn „und es — das Volk — wird geben sein Grab" — aber das Ausgesagte ist, so „unleugbar am natürlichsten" dies auch für Hofm. sein mag, für ein ganzes Volk zu concret speziell; theils ist ja auch schon das למו dazwischen getreten und dann sollte hier natürlicherweise das Verb. im Plural stehen. Dem Sinn nach wäre diese Fassung allerdings möglich. Calvin macht den **Deus pater** selbst zum Subject, wie Hgst. bei לקח oben es gethan hat, was aber unbedingt nicht angeht, denn erst V. 10. folgt contrastirend ein ויהוה, worauf auch Str. ganz richtig aufmerksam gemacht hat, auch muß hier, da die Beschreibung eine historische ist, von menschlichem Thun oder Wollen die Rede sein. Mr.: „er selbst der Leidende" seie Subject. Rosenm.: **tradidit se, quum morte occumberet, impiis sepeliendum.** Thenius: „**posuit sepulcrum suum**", was geradezu sinnlos ist. Es bleibt nichts übrig, als das unpersönliche „Man" des Berichtes, was mit dem Knechte geschieht, von Seite der Menschen = es wird ihm gegeben, also **cum damnatis** thut man den Verurtheilten ab, man begrabt ihn sofort schimpflich. Eichhorn übersetzt V. 9.: „man wollte ihn begraben bei andern Heidenmenschen, bei andern Heiden ihn verscharren", mit dem Sinne: „bis auf die letzte Spur sollte es, das Volk (dies ist der עבד), vernichtet werden, daß selbst der Name erlösche und Niemand mehr sagen könne, er stamme aus Israels Geschlecht, wie Syrer und andere Heidennationen sollten sie bis auf die letzte Spur von der Erde verschwinden". Diese Ansicht ist nur anzuführen, weil sie Knbl. und Hitz. ohne Zweifel benützt haben. Hitz., Ew., Knbl. denken bei dem „Man" an die Chaldäer. Warum wohl kein Subject da ist? Hgst. weiß es, er sagt nemlich: es könnte gar nicht näher bezeichnet werden, weil es ein doppeltes war: „Menschen bestimmten ihm das schimpfliche Begräbniß bei Missethätern, durch Gottes Fügung erhielt er das ehrenvolle bei einem Reichen" — also Menschen und Gott. Aber auf diese Art wäre bei allem menschlichem Thun und Lassen ein doppeltes Subject,

1) der Mensch, 2) Gott, denn ohne ihn geschieht ja nichts von allem, was von Menschen geschieht. Wer gibt diesem Erklärer das Recht, das erste Glied auf Menschen, das zweite auf Gott zu beziehen, ohne daß im Texte auch nur die leiseste Andeutung dazu vorhanden ist? Gerade zu sagen: Subject seie Pilatus, denn er hat den Schimpf der Hinrichtung erlaubt, und derselbe Pilatus — in ihm war in einer Person ein doppelt handelndes Subject (Hgst.: das handelnde Subject ein doppeltes) — hat die Ehre des Begräbnisses bei einem Reichen erlaubt, wäre noch kühner und würde der Weissagung noch prägnantere Bedeutung zukommen lassen. Welches ist das Object? etwa את רשעים, so die LXX, jedoch mit Umwandlung in δωσω und ἀντι της ταφης. Hieron: et dabit impios pro sepultura. Was wäre da für ein Sinn? Einige der ältern Erklärer, die Vit. anführt, übersetzen: et dedit improbitates in sepulcro suo (abstr. pro concret.) et divitias in mortibus suis mit dem Sinne: er trug die Sünden der Menschen in's Grab; dieser Tod aber pretiosissima instar coelestis gazophylacii in quo omnis divitiarum spiritualium sufficientia reposita est. Eigenthümliche Schriftauslegung! Vielmehr ist את Präpositum und קברו ist Obj. accus., von יתן abhängig; aber gegen die lokale Fassung der Präposit. = bei, spricht V. 12., deßhalb lieber את = cum, d. h. in der Gemeinschaft mit Bösen, also ebenso schmachvoll und schimpflich. Vit.: et positum est cum impiis sepulcrum ejus ac cum divite fuit in morte sua. Er faßt den ganzen Vers als cura divinae providentiae erga sepulturam ejus honestam — curavit deus ut dives aliquis in se susceperit cadaveris curam idque reposuerit in loco mundo: quippe passus erat innocens. Noch weitläufiger setzt Capell., wie Vit. anführt, diese Ansicht aus einander und findet einen Beweis dafür, daß dieser Reiche kein anderer sei als Joseph von Arimathia. Ihm folgen Hgst. und Str. Während dieser sagt: „muß uns nicht im Licht der Erfüllung lesend Joseph von Arimathia einfallen", erklärt jener: die Bezeichnung ἀνθρωπος πλουσιος in Matth. 27, 57. sei einem ausdrücklichen Citate gleich, der Singul. seie gewiß durch besondere

göttliche Fügung gewählt. Doch könne man annehmen, daß zugleich der Reiche hier im Gegensatz gegen die Bösen eine ideale Person sei, der personificirte Gattungsbegriff. — Wiederum zwei Ansichten in einer, wie früher ein doppeltes, handelndes Subject! Wieder so etwas begegnet uns bei demselben Erklärer: „bei Missethätern bestimmt man ihm sein Grab, durch Gottes Fügung erhielt er — das einzige Verbum יִתֵּן wieder in doppelter Thätigkeit — also noch doppelte Handlung! Mit solchen Gewaltstreichen thut man der Schrift keine Ehre an! Daß der Ausdruck „man gab sein Grab" auf die bloße Bestimmung des Grabes im Gegensatz zum wirklichen Begräbniß, als bei welchem der Knecht Jehova's nicht das ihm vom Volk bestimmte Grab, sondern ein anderes erhalten werde, wie Hgst. und Str. wollen, nicht gehen kann, sondern nur auf die wirkliche Ertheilung des Grabes, auf das Begräbniß selbst, ist so natürlich, daß man nicht darüber streiten sollte. Schon Stdl. hat diese unrichtige Ansicht aufgestellt, wenn er meint: **ipsa vox נתן minime necessario interpretenda erit „dederunt ei sepulcrum" sed** (nach Storr) **dare conati sunt, destinaverunt ei sepulcrum** (ut quid vel post mortem de eo senseriut, **annuatur.** Knbl.: „er mußte im unreinen Lande gottloser Heiden — der Babylonier — sterben und erhielt hier sein Grab". Aber ist denn das Volk als solches im Exile gestorben? „Es liege hier die Ansicht vor, daß das heilige Land Jehova's ein Land der Schönheit sei und daß im Lande zu wohnen Lohn für Frömmigkeit; daraus fortwandern zu müssen, Sündenstrafe sei. Daher der Wunsch, nicht in einem heidnischen, sondern im heiligen Lande begraben zu werden". Ebenso verfehlt ist die Erklärung von Hitz.: „V. 8. war das Erliegen der Einzelnen unter Druck und Mißhandlung im Exil gemeint" — warum aber nur der Einzelnen, wenn doch das ganze Volk unter dem עבד verstanden ist nach Hitz's. Erklärung? „So ist auch hier schimpfliche Behandlung nach ihrem Tod durch die Unterdrücker ausgesprochen, welche darin bestand, daß sie am nämlichen Orte, wo die Hingerichteten, bestattet werden mußten. Es scheint aber,

daß man diese gar nicht bestattet habe und daß eben solches, die Todten Israels seien nicht begraben worden, gesagt werden soll". Wir erhalten hier geschichtliche Aufschlüsse über den Zustand im Exil und zwar nicht von einem Historiker, sondern von einem weissagenden Propheten! Köster: **tota haec mortis et sepulturae imago interitum politicum significat, sepultura in exilio apud Babylonios gentem impiam simul et opulentam** — aber war nicht, wie diese Erklärer selbst es sagen, das Volk um seiner Sünden willen in's Exil gekommen? In diesem Verse ist ja die Unschuld des עבד behauptet, wie soll denn dies auf das Volk passen? — Beim zweiten Gliede ist natürlich יהן קברו zu wiederholen. Es darf kein anderes Subject und keine andere Handlung im Ausdruck gefunden werden, sonst hätte der Prophet zwei verschiedene Ausdrücke gewählt.

Und mit Reichen nach seinem Sterben. Hgst. und Str. fassen עשיר im Gegensatz zu den רשעים. Während mit diesem die Bösen, zu welchen Menschen den Knecht Jehova's verwiesen, soll mit jenem der Reiche bezeichnet sein, bei welchem Jehova ihm sein Grab anwies. Aber der Anfang des V. 10. „aber Jehova gefiel es" gibt erst Licht zur Enträthselung des bisher beschriebenen Looses. Nach Str. allerdings wäre dies eben ein Vorblick. Wie soll ferner das letzte Glied des Satzes „trotzdem er nicht Frevel gethan" einen Zusammenhang geben mit dem „daß Jehova's Fügung ihm sein Grab bei einem Reichen zu Theil werden ließ"? Dieses könnte sich also nur auf's erste Glied I^a beziehen, denn zu I^b paßt es nicht, aber Hgst. und Str. übersetzen: „weil nicht Frevel er gethan", dann aber entbehrt I^a eines Grundes, während I^b zwei Gründe für sich hat, was offenbar gegen den Parallelismus verstoßt. Es ist vielmehr, da die beiden Sätze Subject und Prädikat gemein haben, mit עשר ein dem רשעים entsprechender Begriff ausgedrückt; deßhalb fassen Ges., Mr., Umb., Knbl. den Reichen als einen Gewaltthätigen, der sich auf gewaltthätige Weise bereichert, einen Wucherer, ebenso Stdl. „es bezeichne, weil es collektiv zu nehmen, Vermögende, welche mit der Gewalt, welche in ihren Händen ist, bei ihrer

schlechten Gesinnung Mißbrauch treiben", während Hitz. es dem Arabischen zufolge = Verbrecher auffaßt. Ew. liest lieber עשיק Missethäter. Es meint zwar schon Luther: die hebräische Sprache habe also ihre Art zu reden, daß ein Reicher heiße ein gottloser Mensch, und in der Randglosse: „Reicher, der sein Thun auf Reichthum setzt", d. i. Gottloser, und Hofm. meint ganz seltsam: „in der That mußte bei den gesetzlichen Bestimmungen über Grundeigenthum und Schuldrechte, welche in Israel galten, ein reicher Mann das Vorurtheil unrechter Erwerbsmittel gegen sich haben", weßhalb Str. mit Recht fragt: auch bei den gesetzlichen Verheißungen irdischen Segens für die Frommen? Auch Ges. meint: nach der Moral der Hebräer sei Reichthum von Stolz und Frevel fast unzertrennbar! Aber wie dann bei Abraham, Salomo u. s. f.? Umb. beruft sich für diese Ansicht auf Matth. 19, 23., was sogar Str. freilich hier im eigenen Interesse tadelt, und beweist gegen alles Gefühl, daß der Knecht Jehova's eigentlich ein אבין sei, mithin ihm gegenüber der Reiche zu den Frevlern gehöre. Köster meint gar, die Gesetze des Parallelismus dulden es nicht, **solum opulentum cogitare sine adjuncta malitiae notione.** Auch Häv.: „ein Reicher, welcher seinen Reichthum mißbraucht zu Trug und Unrecht" — allein selbst wenn diese Bedeutung richtig wäre, hätte denn nicht dieser Reiche trotz alledem, hätte er noch so viel Unrecht gethan und noch so viel unrecht Gut bei seinem Reichthum und noch so viel Haß geübt beim Genießen desselben, ein besonders ehrenvolles Grab erhalten, und wenn es auch nur ein Denkmal wäre, Hiob 21, 32., das ihm zu Ehren angebracht worden wäre? Macht denn bei den Reichen die Gottlosigkeit oder Frömmigkeit einen Unterschied im Geehrtwerden vor oder nach dem Tode? Ich kann trotz dieser Erklärungen, die so ziemlich alle das Gleiche aussagen, keine Infamie in Bezug auf's Begräbniß finden, so viele Mackel man auch auf den עשר wirft, um ihn zum Gottlosen zu stempeln. Hofm. hat Recht, wenn er sagt: „Reich zu sein ist nicht an sich eine Sünde, welche ein unehrliches Begräbniß verdient, geschweige daß sie es bekäme; aber

bei einem Reichen sein Grab zu finden, ist auch keine Entschädigung des Gerechten für die Unehre, den Tod eines Verbrechers gestorben zu sein". Hgst. macht allerdings nur seiner Fassung zu lieb aufmerksam auf Proverb. 30, 8. 9.: „Reichthum und Armuth gib mir nicht", denn auch Armuth mit ihrer Sorge führt ja Hindernisse der Bekehrung und Lockungen zur Gesetzesübertretung mit sich; aber mit Recht protestirt er dagegen, daß reich = gottlos stehen solle, und Hitz. erklärt den Uebergang von reich in ungerecht und gottlos geradezu für eine Fabel.

במותיו. Das Natürlichste ist, zu erklären „in seinem Tode", d. h. nachdem er gestorben. Wie קברו im ersten auch für den zweiten, so gilt dieses Wort im zweiten auch für den ersten Satz mit. Das Wort ist Plural mit dem Suffix. Der Plural aber ist nimmermehr ein Beweis für die Collektivbedeutung des עבד, wie Ges., Mr., Knbl. erklären, sonst stünden alle da vorkommenden Substantive im Plur., was Ezech. 28, 10. beweist. Es kann auch auf חיים aufmerksam gemacht werden, wie Hgst. thut, oder auf das kollektivisch gebrauchte עשיר, wie Häv. thut. Im Plur. liegt entweder das Abstractum oder eine Steigerung des Begriffs, sei es nun wie Hgst. will, weil nicht vom Sterben die Rede ist, sondern vom bleibenden Zustande des Todes, wozu jedoch nicht eben der Plural nöthig wäre, oder als **Plur. emphaticus**, oder **exaggerativus**, wie Ges. öfters einen solchen annimmt, so daß die Grausamkeit und Schmach des Todes dadurch ausgedrückt wäre. Schon Stdl. macht darauf aufmerksam mit den Worten: „**mortis sane acerbitas hoc plurali designatur**". Wenn ein Collektiv gemeint wäre, so müßte nicht das **Nomen** im Plur. stehen, sondern das **Plur. suffix.** müßte gesetzt sein. Dies hat Hitz. wohl eingesehen, deßhalb läßt er das Suff. des Plur. an den Singul. hängen, weil das Wort scheinbar die fem. Endung im Plur. trage — was er aber seiner collekt. Fassung zu lieb thut. Ew. entschließt sich auch hier wie sonst gern zu einer andern Lesart, בָּמָתָיו seinen Hügel, nemlich Grabhügel, vergl. Hiob 21, 32., jedoch kommt das Wort במה nie vom Grabhügel vor.

Trotzdem er nicht Frevel gethan. עַל heißt nicht „weil", wie Hgst. und Str. ihrer Fassung des Vorigen zu lieb erklären. Str. sucht seine Erklärung zwar zu begründen; es ist ihm aber schlecht gelungen, „dem contrastirenden Doppelsinne seie „weil" ganz adäquat, es werde dadurch die Ironie der ungerechten widersprechenden Behandlung eingreifend ausgeglichen". „Beides gedrängt auszudrücken stellt sich so das überhaupt gedrängte, prophetisch räthselhafte Wort" — was allerdings räthselhaft klingt. (Vergl. das bei רִשְׁעִים oben Bemerkte.) „1) Sie wollten ihn als einen רָשָׁע schimpflich begraben — ironisch klagend wie bei Hiob 16, 17.: weil er unschuldig war. 2) Man kann so gar sehr speziell verstehen: weil er nicht sündigen wollte mit ihnen weder חָמָס eines politischen Messias gegen die Römer, noch מִרְמָה der Verleugnung oder Gutheißung ihrer Sünde begehen. 3) Gewiß und eher vornemlich auf das zweite Glied bezogen: es mußte dennoch anders kommen, ihm Ehre werden — in Wahrheit weil er ohne Sünde war. 4) Das unerwartet gefügte Begräbniß Christi war summarisch das officiell größte Unschuldszeugniß, welches die Passionsgeschichte bringt, und Uebergang in die Auferstehung; denn weil Pilatus um des Gekreuzigten Unschuld wußte, dieselbe mit wieder aufwachendem Gewissen bezeugen wollte, gab er die Erlaubniß zur Ausnahme, den Feinden zum Trotz". — Viel Worte, die mit nichten beweisen, daß עַל = weil; zudem wird hier dem Propheten spezielle Kenntniß der detaillirten Geschichte der Erfüllung zugeschrieben, wie sie nimmermehr in Wahrheit möglich war, und dies alles blos einer vorgefaßten Meinung, nach der sich der Text fügen muß, zu lieb. Hgst. macht das zweite Glied zur Parenthese, „so daß עַל nicht auch darauf sich beziehen soll" — was nicht so sehr eine Künstelei ist, als vielmehr ein Beweis für die Richtigkeit unserer oben angeführten Ansicht über die Satzstellung. Auch Umb. nahm oben zweimal solche Parenthesen an. Dieselben sind aber „in der hebräischen Sprache fast durchgängig Ausflüchte", wie Hgst. zu einer andern Stelle sagt. Die ersten Worte schließen alle Sünden in Werken, die des zweiten Gliedes alle Sünden in Worten bei dem Knechte aus, durch welche er die

Beschimpfung in seinem Tode könnte verdient haben. Wie freilich solche Worte vom Volk im Exil ausgesagt werden könnten, hat weder Hitz., noch Knbl., noch Köster auch nur zu zeigen versucht. Denn es ist unwidersprechlich durchgreifende Lehre des Alten Testamentes, daß die Allgemeinheit der menschlichen Sünde constatirt wird. Jul. Müller*) sagt in dieser Beziehung: „es sind nicht einige einzelne Aussprüche, um die es sich handelt, das ganze Alte Testament ist von dieser Voraussetzung der allgemeinen Verbreitung der Sünde durchdrungen". Man kann dies, sagt Häv., schon daran sehen, wie das Alte Testament weit entfernt ist, seine größten und erhabensten Persönlichkeiten wie Abraham, Moses, David, Jesaia als frei von Sünde darzustellen; vielmehr ist gerade in ihrem Leben, je reiner der Charakter, desto bestimmter der Kampf mit der Sünde mehr oder weniger stark hervorgehoben. Eine Ausnahme macht nur unsere Stelle, aber gerade auch insofern, als der Knecht Gottes die Idee verwirklicht, welche das Volk in allen seinen Gliedern nicht verwirklicht hatte.

4) V. 10—12.

V. 10. Doch aber Jehova gefiel es, ihn zu zermalmen, er hat ihn krank gemacht. Wenn das Schuldopfer gebracht hat seine Seele, soll Samen er schauen, lange leben und das Gefallen Jehova's wird durch seine Hand gelingen.

V. 11. Weg von den Leiden seiner Seele schauet er's, sättigt sich. Durch seine Erkenntniß wird er Gerechtigkeit verschaffen, der Gerechte, er mein Knecht, den Vielen, und ihre Missethat wird er auf sich nehmen.

V. 12. Darum will ich ihm zutheilen die Vielen, und die Starken wird er sich zutheilen als Beute, dafür daß er ausgoß in den Tod seine Seele und zu Missethätern sich zählen ließ — also daß er die Sünde Vieler wegnimmt, und für die Uebelthäter in's Mittel tritt.

V. 10—12. Die Schilderung des ganzen Ganges durch die Niedrigkeit, welche mit Schmachtod und Grablegung schloß, ist vollendet. An die Stelle solcher Schilderung tritt nun gleichsam als Lösung des Räthsels der prophetische Aufschluß: Jehova selbst tritt mächtig darein sehend nach zuvor versehenem Rathe als die

*) die christliche Lehre von der Sünde II, 336.

oberste **Causa efficiens** hervor (Str.); er wollte es so, daß er durch Leiden zur Herrlichkeit aufsteige, nach ausgedultetem Todesleiden, geleisteter Sühne, ein gerechtmachender, sündetragender Gerechter für Viele, umgeben von Nachkommenschaft und siegreich unter Gewaltigen (Del.). Mit diesem Gedanken kehrt die letzte Wendung zur ersten zurück: ein Gegenstand staunenden, unterwürfigen Aufschauens wird der Knecht Jehova's für Völker und Könige. Hahn viel zu allgemein: Die siegreiche Ueberwindung Israels in seiner Sünde zu seinem Heil durch den Knecht Jehova's mittels seines unschuldigen Leidens und Sterbens nach Jehova's heiligem Rathschluß. Häv.: Verherrlichung und Verklärung des Knechtes Gottes. Nicht Menschen sollten in Bezug auf ihn ihre Absicht erreichen, da ja vielmehr an ihnen, für sie, Gottes Rathschluß realisirt werden sollte. Unter diesem Gesichtspunkt wird nun auch das Leiden des Knechts Gottes gestellt. Wie einst Gott aus Gnaden sein Gesetz gab, so gibt er hier den Knecht, den Vollstrecker des Gesetzes, „die absolute Legalität concret gedacht". Sein leidender Gehorsam ist nichts weniger als Zufall oder durch menschliche Willkür veranlaßt. Gott hat denselben zu den höchsten Segnungen bestimmt. Es ist also ein herrliches Denkmal der göttlichen Ehre: sie muß und wird sich an ihm vollkommen manifestiren. Auf das Leiden muß daher eine Herrlichkeit folgen; ein Siegespreis hoher Art wird ihm zugesprochen. Auf tiefes Leid und herben Schmerz folgt die ganze Fülle der Herrlichkeit, die Zeit des frohen Hinblicks auf ein großes ihm zugehöriges Geschlecht von gerecht und selig Gewordenen. So verwirklicht sich der wunderbare Heilsplan Jehova's. Will man durchaus eine Verbindung mit dem Vorigen, so kann man den Zwischengedanken einfügen: **Cur ergo?** oder wie Calvin es ausdrückt: **cur ergo deus ipsum pati voluit?** Doch ist letzteres etwas ungenau, denn es handelt sich hier nicht mehr sowohl um Angabe des Warum der Leiden, als vielmehr um Woher die Leiden? sie werden zuerst unter den Gesichtspunkt gestellt, daß Jehova nach seinem Rath sie auferlegt und dann, welche Folgen sie für den Knecht selbst haben. Weil er die Leiden nach Jehova's Rath erleidet,

deßhalb sind sie für ihn eine Bahn zur Herrlichkeit. Vit. vermittelt den Zusammenhang durch: quaeri poterat, si deus hunc servum suum justum non nocentem tam peculiari cura suae providentiae prosequeretur: quae causa, quae ratio esset, cur illum tot subjecerit afflictionibus? quare aliorum peccata ipsi imputaverit? cur non potius illum sibi dilectissimum omnibus malis exemerit? respondetur, factum esse quidquid passus est Messias non tantum ex placito, sed etiam ex beneplacito Dei, quod res pertineret ad divinam gloriam. Hgst. hat schon in den vorigen Versen die Verherrlichung des Knechtes gefunden, er sagt hier: „das Gefallen des Herrn hat sein Absehen darauf, daß der Wille des Herrn verwirklicht, sein Knecht verherrlicht und das Heil der Menschen gefördert werde". Vit. findet als Inhalt des 10. V. gloriosam ejus post mortem resurrectionem et regni ejus successum. Beide haben die Wendung, die in V. 10. anbricht mit „doch Jehova gefiel es" nicht gehörig gewürdigt, weil sie in erster Linie die Neutestamentliche Erfüllung und erst in zweiter den Text betrachten. Str. findet darin Aufschluß des durch die Auferstehung geoffenbarten Erlösungsplanes des Herrn in diesem seinem Knechte „wie er durch die Auferstehung zur Erhöhung führend offenbar wird, was unter drei Gesichtspunkten bezeichnet wird. 1) V. 10.: nach dem Opfertod lebt er neu auf und fort in aus ihm gebornem Samen. 2) V. 11.: nach dem Leiden erlöst und heiligt er Viele sich zur Lust. 3) V. 12.: und nach der Vermittlung gewinnt er die Feindlichen für sich und seine Liebe". Die Verse hängen eng zusammen: Zuvörderst ist ihnen allen im ersten Gliede das Wort נפשׁ, welches im ganzen Kap. sonst nicht vorkommt, gemein. V. 10. u. 11. hängen wieder zusammen, sofern auf נפשׁ in beiden יראה folgt, sowie V. 11. u. 12. durch לרבים (V. 11.) und in (V. 12.) ברבים. Die Uebersetzungen des 10. V. aber weichen so sehr von einander ab, daß wir sie aufführen müssen. Paul. ganz verkehrt: et tamen Jova nonnisi vulnerari, castigari eum voluit. Vit.: at Jehovae placitum fuit illum inanire, lethali infirmitate illum afflixit. si posuerit anima ejus sacrificium pro peccato: vide-

bit semen, prolongabit dies et beneplacitum Jehovae per manum ejus prosperabitur. Luther: aber der Herr wollt' ihn also zerschlagen mit Krankheit. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben und in die Länge leben und des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen. Mit demselben Sinn übersetzt Str.: und der Herr hat Wohlgefallen an seinem Zerschlagen, er macht (ihm) die Schmerzen: wenn das Schuldopfer gebracht hat seine Seele, soll Samen er schauen, lange leben und das Wohlgefallen des Herrn durch seine Hand glücklich fortgehen. Hgst.: und dem Herrn gefiel es, ihn schmerzlich zu zermalmen: wenn seine Seele Erstattung gegeben. Hitz.: Aber Jehova gefiel es, daß die Krankheit ihn zermalmete: wenn du machst zum Schuldopfer sein Leben! Ges.: — da er sich aber zum Schuldopfer hingegeben. Ew.: Wenn er zum Schuldopfer seine Seele machte, sollte er Samen sehen, und Jehova's Anliegen sollte in seiner Hand gelingen. Umb.: — wenn er aber selbst das Schuldopfer erleget, schaut er Nachkommenschaft. Knbl.: Wenn auch seine Seele sich als Schuldopfer stellt, so schaut er (doch) Samen, macht lang die Tage. Häv.: Jehoven gefiel es, ihn zu zermalmen, krank macht er ihn — Worte des Propheten. — Wenn seine Seele darbringt ein Schuldopfer, so soll er einen Samen schauen, lange leben — Jehova's Worte — und so gelingt Gottes Rathschluß durch seine Vermittlung — Worte des Propheten. — Del.: „und Jehoven gefiel's, ihn zu zermalmen, er belegte ihn mit Krankheit: wenn du (o Jehova) gesetzt zum Schuldopfer seine Seele, sollte er Nachkommenschaft sehen, lange Tage leben und das Geschäft Jehova's sollte durch seine Hand gedeihen". Hahn ganz unverständlich: „und Jehova hat Gefallen, daß es krankmachend ihn zerschlägt. Wenn das Entschuldigungsopfer leisten wird seine Seele, wird der Same sehen, lang machen die Tage und der Gefallen Jehova's wird durch seine Hand gelingen". Aber, knüpft an die Schilderung von Leiden den Aufschluß, daß Jehova seine besonderen Absichten dabei gehabt habe. Jehova gefiel es. Interessant ist die Erklärung von Hitz.: „Angabe, warum er dennoch, trotz dieser seiner Schuld-

losigkeit so Schweres erdulden mußte. Ganz im Geiste der alten Welt wird statt Anführung eines in der Sache liegenden Grundes hier wie bei andern auffallenden oder schwer zu erklärenden Erscheinungen der Geschichte das Gutdünken des absoluten Herrschers der Welt vorgeschoben, welcher thun kann was er will, ohne Rechenschaft schuldig zu sein". Nun werden neben biblischen Stellen noch Beweise aus der Ilias beigebracht. — Also lieber einen solchen Satz aufstellen, als die Ansicht, als seie auch hier der עבד das Volk, fahren lassen. Ganz ähnlich spricht sich Knbl. aus: „daß der Unschuldige für den Schuldigen litt, eine Unangemessenheit nach menschlichen Begriffen, kann der Verfasser bloß aus dem freien Belieben Gottes erklären, welcher als höchster Herr thun kann was er will". Köster leitet aus dem placuit Jehovae ab: **ergo neque culpa sua nec virtute ethnicos expiavit; sed ex benigno Dei placito mors ejus ad redimendos ethnicos valuit. Mors autem expiatoria adeo non repugnat gratiae divinae ut ab hac ipsa derivetur** — aber eine **mors expiatoria repugnat sanae menti**, sobald sie ausgesagt ist von einem ganzen Volke. חפץ ist nicht Adject. wie Hofm. will. Str. führt aus Vit. an, daß חפץ sich auf das zerschlagende Leiden als Opfer beziehe, אשם, denn eben dafür sei es in der Schrift gebräuchlich; er findet aber das göttliche Wohlgefallen an diesem Schuld- und Sühnopfer nicht mit der Dogmatik in einem **praestitum placamentum**, sondern in von Ewigkeit her gültigem Liebeswillen, dadurch die gefallene Menschheit herrlich zu erlösen. Del.: Von seinem Gnadenwillen zu unserm Heile.

Ihn zu zermalmen; er hat ihn krank gemacht. Hahn ganz auffallend: „daß es krankmachend ihn zerschlägt, d. h. daß das Volk den Knecht Jehova's verfolgt, und mit seiner Verfolgung endlich vernichtet. Das Subject in דכא, welches von חפץ abhängt, ist wie in יהן V. 9. das Volk Israel, das Suffix. bezeichnet das Object und geht auf den Knecht, das Perf. הֶחֱלִי bezüglich auf das Volk als Subject enthält einen untergeordnete Bestimmung zur Bezeichnung der Handlungsweise, mittels

welcher das Zerschlagen erfolgt". Daß diese Erklärung, wie Hahn meint, „die einfachste und dem Zusammenhang angemessenste" mit nichten ist, wird sich später herausstellen. Hahn faßt wie Häv. die Form הֶחֱלִי für הֶחֱלָה als **Praet. Hifil**, wie sie sich noch mehr findet. Die gewöhnliche Erklärung ist jedoch eine andere. Hitz.: es stehe für הַחֲלִי, indem der Vokal des Artikels den folgenden sich ebenso conformirte, wie in הָאָרֶץ — aber sonst kommt die Form so nicht vor. „Eben dieses Substantiv bildet das Subject des Satzes". Aber die Krankheit kann ja nicht Subj. sein, da sie nur als Mittel in Betracht kommt, und zwar in der Hand des eingeführten Subjects Jehova. Ew. faßt es als Accus. und liest הַחֲלִי: ihn mit Krankheit zu schlagen. Dagegen protestirt Hahn, daß Jehova nicht Subject zu דכאו sein könne, da er es wohl wolle und zulasse, daß sein Knecht zerschlagen wird, aber nicht selbst ihn zerschlägt, und meint, „dieser Grund entscheide auch gegen die übrigen Auffassungen". Aber dies entscheidet eben gegen Hahn selbst: denn daß dasjenige, was Jemand nicht bloß zuläßt, sondern auch will, ihm selbst als unmittelbares Thun zugeschrieben werden kann, zeigt der tägliche Sprachgebrauch. Und wie unpassend wäre es doch, wenn nicht derjenige Subject wäre, welcher an die Spitze des Verses zur Lösung eines durch eine Reihe von Versen durchgehenden Räthsels hingestellt ist. Del.: החלי seie nicht syrische Form, sondern defect. Schreibung für הֶחֱלִיא, wie 2 Kön. 13, 6. הֶחֱטִי. Hofm. will, was sehr unnöthig ist, zu diesem החלי noch einmal דכאו ergänzen: „gern hat er es gethan, ihn zu zerschlagen, es arg damit gemacht". Vielmehr denkt sich aus הפיץ zu החלי von selbst der Begriff: geflissentlich oder absichtlich hinzu. Ges. läßt חפץ und החלי ἀσυνδέτως verbunden sein. Köster: **placuit Jehovae ut eum concuteret et in mortem conjiceret**, Dew.: schwer zu verwunden. Umb.: durch Leiden zu zermalmen; ebenso Hgst. nur mit dem Unterschied, daß er דכאו als Infin. nimmt, während es Ges.

als Substantiv von דַּכְּא faßt, was aber auf die Uebersetzung ohne Einfluß bleibt, „ihn schmerzlich zu zermalmen". Er meint gegen die Erklärung: „dem Herrn gefiel es, ihn zu zermalmen, er hat ihn krank gemacht", spreche, daß bei הֶחֱלִי die Copula und das Suffix. fehle; das Wort schleppe in unangenehmer Weise nach, und Micha 6, 13. beweise, daß חלה im Hifil „schmerzlich machen" heiße. Allein gerade das zweimalige Anheben finde ich in diesem Zusammenhang ganz passend. Auch Hahn findet zwar die Construktion von Mr., Str., Knbl., Häv., Del. nach dem Vorgang von Vit., „ihn zu zermalmen, er macht den Schmerz oder: er verhängt Krankheit" überaus gezwungen, gibt aber keinen Grund dafür an, — er liegt in seiner schon abgewiesenen Ansicht, daß Jehova nicht Subject sein könne. Vit. führt Coccej. Ansicht an, **et Jehova volentem enervare ipsum infirmavit. Per volentem enervare et ad nihil redigere Christum intellexit satanam, hostem et adversarium ipsius; qui ipse e contrario hac Christi morte enervatus fractusque est.** Dazu wird Hebr. 2, 14. citirt. Vit. läßt zwar diese **altae speculationis meditatio** gelten, wolle sie nicht **refellere**, aber auch nicht zu der seinigen machen. Str. hatte schon oben bei משפט eine ähnliche **meditatio** ausgesprochen: „lehrt uns nicht hinwiederum schon Kap. 50, 8. 9., daß hier Satan richten und verdammen will sogar als anmaßlicher Vertreter eines göttlichen Rechtes wider die Sünde? Zuletzt hat Satan ungeachtet seiner Anmaßung ein gewisses von Gott selbst respektirtes Recht, es ist mithin wirklich ein Rechtliches, ein Prozeß von Gott bei der ganzen Sache". Wie Str. diese **meditatio** im Lichte des Neuen Testamentes rechtfertigen könnte, weiß ich nicht. Häv. läßt den mit אם eingeleiteten Satz abhängig von חפץ als Ausspruch Gottes den Sinn haben: „Wenn dieser sich selbst als Schuldopfer darbringt, so soll dadurch ein neues Geschlecht, eine neue Gemeinde von Gerechten entstehen. Viel einfacher aber ist es, den Propheten fortreden zu lassen und erst V. 11.: Rede Gottes, welche bestätigend einfällt. Es wird nun der Grund angegeben, warum Jehova Gefallen daran hat,

nicht wie Hahn will, daß das Volk den Heiligen in seiner Mitte verfolgt, sondern an seinem Leiden und Sterben, welches er freiwillig übernimmt. אם ist nicht = nachdem (Rosenm.) und nicht = weil, sondern es ist bedingend. Deßhalb Vit. und Vulg.: **si posuerit.** Coccej.: **ubi.** Häv.: zu scharf „im Fall daß" — er faßt die Rede anthropomorphistisch wie ein königliches Dekret, aber Ew. unschicklich streng hypothetisch — was das Ganze unsicher macht, nachdem schon durch „Jehova gefiel es" das Räthsel gelöst ist. Vit. hat Recht, wenn er sagt: **patet clarissime conditionem hic conjungi cum privilegio praestita conditione obtinendo et quidem conditio est sacrificium satisfactionis pro delicto commisso.** Dies meint auch Str., wenn er gegen Häv. bemerkt: der Sinn gehet über nicht bloß in den Ton des Dekrets, vielmehr in Bestimmung des Lohnes für die freiwillige Opferung, und er meint, hieran könne sich die reformirte Lehre vom **Condictum pacti aeterni**, vom zwischen Vater und Sohn festgestellten Vertrage knüpfen, so viel an ihr wahr sei.

אִם־ תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ „Wenn das Schuldopfer gebracht hat seine Seele, d. h. wenn er ein Schuldopfer darbringt, nemlich ein solches, wie es dem göttlichen Rathschluß conform ist, nemlich wie im Vorigen beschrieben, seine Seele, sein eigenes Leben". Häv.: „die Persönlichkeit ist nach der Seite des Lebens aufgefaßt, die Hingabe des Lebens, nicht des Blutes, ist das eigentlich Sühnende im Opfer". Besser noch hätte gesagt werden sollen: die Hingabe des Blutes Hebr. 9, 22., weil oder in sofern in ihm das Leben, Levit. 17, 11. Aber wozu dies? es ist ja gar kein Object da, welches geopfert wird; denn נפשׁ ist Nominat., wie es ja auch Häv. faßt. Hahn: „in dem Fall, daß er, der Knecht Jehova's, sofern er eine lebendige Seele ist, also mit der Hingabe seiner selbst als einer lebendigen Seele in den Tod das Opfer bringen wird, welches die Entsündigung seines Volkes zur Folge haben wird". Es will den Anschein gewinnen, als ob auch mit dieser Erklärung das Wort נפשׁ unter der Hand zum Ob-

ject gemacht werden wolle. Hgst. weiß Rath, „es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß formell die Seele es ist, welche die Erstattung gibt. Auf der andern Seite aber wird der Sache nach die Seele das Dargebrachte, die Erstattung אשם sein müssen. Denn es ist kaum denkbar, daß hier gerade das fehlen sollte, worauf es besonders ankommt. Wer die Erstattung bringt, ist schon aus dem Vorigen klar, aber was er als Erstattung bringt, das mußte bestimmt hervorgehoben werden. Die Seele ist bei den Opfern gerade das, worauf es ankommt, so daß im Zusammenhange, wo von Opfern gehandelt wird, von vorn herein wahrscheinlich ist, daß sie Object des Opfers sein werde"; doch sagt Hgst. selbst, genau genommen gehöre die Darbringung des Opfers nicht der Seele, sondern dem Geiste an, und die Seele als das Handelnde stehe hier ziemlich müssig. Wie aber sind die beiden Ergebnisse, daß formell die Seele das Opfernde ist, und materiell das Geopferte, in Einklang zu bringen? Durch die Annahme, daß der Seele hier rednerisch als Handlung beigelegt wird, was der Sache nach an ihr geschieht — eine gewagte Annahme! Doch Hgst. selbst scheint mit dieser Lösung nicht vollkommen zufrieden zu sein, denn er versucht noch mit jenen Wortspielereien nachzuhelfen. Wenn seine Seele ein Schuldopfer setzt oder gibt = abgibt, oder wenn er sie als Schuldopfer darbringt, d. h. zu deutsch: sich setzt, also reflexiv, und damit verfällt er in denselben Fehler, den er an Knbl., welcher שים ohne Rechtfertigung durch den Sprachgebrauch = „sich stellt" nimmt, tadelt, und hat dasselbe Resultat bekommen wie Hahn. Doch bringt er noch eine Anzahl Neutestamentlicher Stellen „mit merkwürdigen Beziehungen" auf unsere Worte in den Reden des Herrn herzu. In allen steht merkwürdigerweise τιθεναι την ψυχην — was also für unsere Stelle eben nicht paßt, und auch nicht so viel Kraft hat, den Nominativ נפשו in einen Accusat. zu verwandeln. Wie aber hilft sich Str.? er meint, was für ein Opfer, liege schon hinreichend im bedeutsamen Ausdruck נבשו — ja sogar schon in V. 5—8. Das menschlich persönliche Seelenleben, ψυχη ist gerade das Sub- und Object, das Gebiet seines Leidens, Kämpfens und

Sterbens". Auch Str. fühlt, was Hofm. sagt, wie gerade daran alles gelegen sei, was zum Schuldopfer dienen soll, wenn aber Hofm. meint, dies zwinge, דכאו zum Subject zu machen, so irrt er, aber eben so sehr irrt Str., wenn er meint, mit seiner Erklärung das Object des Opfers eruirt zu haben. Rosenm. will נפשו als Accus. stehen lassen, und **prima vice** נפשו suppliren (als Nom.?). Nach Ges. Vorschlag könnte sich Str., den seine Erklärung eben so wenig zu befriedigen scheint als Hgst., dazu verstehen, נפשו zum zweitenmal als Object hineinzudenken. Eins aber wie's andere geht nicht, so lange man mit ehrlichen Gründen Exegese treiben will. Aehnlich wie Hgst. macht auch Str. aufmerksam auf שים als **terminus** des Opfers „auf den Altar legen" = נתן, folglich sei obenan bedeutsam: daß Er selbst (Umb.) freiwillig und berechtigt als der **sacrificator** (V. 11.) das Schuldopfer erleget; zugleich gibt er aber allen Auslegern zu bedenken, daß נפשו jedenfalls nicht bloß für das **Pronom. person.** stehe, während er selbst eben Umb. lobt mit seiner Uebersetzung: „er selbst", was nichts anders ist, als das **Pron. person.** Denn das weiter beigefügte **sacrificator** ist aus V. 11. entlehnt und gehört eben nicht hieher. Die angeführten Erklärer fassen תשים also als dritte **Pers. femin.** Hofm., Hitz., Del. aber als zweite **Pers. masc.**, als Anrede an Jehova, wogegen Str. und Hgst. ganz richtig bemerken, daß vor- und nachher von Jehova die Rede sei, und יהוה als dritte Person stehe, und erst in V. 11. als erste Person eingreife, und daß Schuldopfer wie alle Opfer nicht von Gott, sondern an Gott gebracht werden. Die Darbringung des Opfers geht vom עבד aus, deßhalb bekommt er auch den Lohn. Del. geht über die Erklärung zu schnell weg mit den Worten: „hierauf spricht אם תשים aus, welcher hoher Leidenslohn bei seines Knechtes Leiden die eigentliche letzte Absicht Jehova's war; die Uebersetzung „si posueris" ist syntaktisch richtig". Hofm.: weil שים ein doppeltes Object brauche, so müsse דכאו Subject sein, allein zufällig ist dieses **Mascul.**, während das Subject hier ein fem. sein muß. Ew. läßt die Anrede an den Knecht Gottes gehen, denn er sagt: Wenn תשים statt ישים — damit

wäre freilich aller Qual der Interpreten ein Ende gemacht — die richtige Lesart ist, so muß man annehmen, daß die Rede von אם an ursprünglich in der zweiten Person hätte ausgedrückt werden sollen, dann aber noch im ersten Satz in die ungerade Weise abirrte, worin sie bis zum Ende von V. 11. bleibt — freilich etwas Ungewöhnliches und sehr Hartes. Rückert, den unbegreiflicherweise Häv. lobt, „wenn er auflegt seine Seele als Sühne", fragt gar nichts nach der Construktion. Man hat auch schon das Wort auf das angeredete Volk bezogen, welches den Messias tödtet, insofern sein Leben opfert, allein dagegen gilt, wie schon Str. gut bemerkt, daß außer der höchsten Causalität Gottes nur noch die Selbstwilligkeit des Knechts ein Hauptgedanke ist. Nicht das Volk — die jüdische Kirche — bringt ihn als Opfer dar, schlachtet ihn sich als Passahlamm; nur zwischen Gott und dem Messias bleibt die Wahl für das Subject. Hitz. faßt die Worte als Anrede an Jehova in Form eines Schwurs — sie drücken die feste Zuversicht aus, daß Jehova solches nicht thun werde (!), zugleich aber den Jehova beschwörend, die besorgte Bitte, es nicht zu thun. Er meint, „also erklärt stehen die Worte im besten Zusammenhang; es seie schon im ersten Gliede des Verses nicht mehr von einzelnen wirklich dahingerafften Gliedern des Volkes die Rede, sondern von diesem im Ganzen und daher auch nicht gesagt, es seie gestorben, sondern es sei krank". — Aber womit ist denn im Texte ausgedrückt, daß früher von einzelnen Gliedern, nun vom ganzen Volke die Rede ist? Das ganze Volk kann der Erklärer natürlich nicht sterben lassen! „Nun flehen und hoffen die Sprechenden, Jehova werde ihn der Krankheit nicht erliegen lassen; im Gegentheil er werde Nachkommen sehen u. s. w. Diese Worte sind im Munde der sich bekehrenden Heiden, welche von ihrem frühern Urtheile über den Knecht Gottes zurückgekommen sind, ganz am Platze". Knbl.: „die Angabe, daß Einer sich als Schuldopfer darbringt, und dann doch noch lange lebt und wirkt, ist frappant, erklärt sich aber daraus, daß der sich Darbringende eine Mehrheit ist". Wie verkehrt! Die Mittel und Wege, welche dieser Erklärer anwendet, um auch in unserm Stücke kein Indi-

viduum zu finden, sind wirklich frappant! Wenn eine Mehrheit stirbt, so ist ein nachheriges Leben derselben noch möglich! — Wer das Schuldopfer bringt, ist deutlich: die Seele des עבד. Worin das Schuldopfer besteht, zeigt der Zusammenhang: im Tode des עבד. Was aber der עבד als Schuldopfer bringt, ist ein für allemal im Texte nicht genannt; aber der Zusammenhang zeigt es, weil er es bringt durch seinen Tod, so kann es nichts von ihm Verschiedenes sein; es muß etwas sein, das er hergibt, indem er stirbt, also sein Leben. Aber jede Erklärung, die in den Textesworten selbst das Object finden will, wie Str., Hgst. u. A. es thun, ist gezwungen, somit falsch. Die mors expiatoria des עבד steht über allen Zweifel erhaben fest da. אשם fast alle Erklärer: Schuldopfer. Hahn: Entschuldigungs- (Entschuldigung = Entsündigung, Wegbringen der Schuld) Opfer. Hgst.: „Erstattung", faßt den consequent daraus resultirenden Begriff in's Auge. Das Wort ist von der Vulg. her wie überall pro delicto, vom Sündopfer pro peccato unterschieden. Doch Vit.: „pro peccato sacrificium", in der Erklärung: sacrificium satisfactionis pro delicto commisso. Er sagt noch das Beste von allen Erklärern, welche hier die seltene Ehrlichkeit besitzen, einzugestehen, daß sie auf einem Gebiete stehen, welches noch unerklärt seie, etiamsi species hac των ἱλαστικων in legibus mosaicis vere distincti fuerint, generis licet distinctionis ratio non satis sit liquida: cum tamen in multis inter eas convenerit, et ipsa nomina inter se subinde permisceantur: non est dubium, quin vox אשם hic sumatur generali notatione pro sacrificio pro peccato absque speciali respectu speciei, significatur oblationem hanc fieri debere Deo patri volentissimo et lubentissimo animo, profuso affectu (quae vera est notio נפש) et enixissimo obsequii studio. Quae ipsa esset hujus sacrificii proprietas. Nach den Bestimmungen des Pentateuch zerfallen die Sühnopfer, d. h. solche, welche zur Ausgleichung einer eingetretenen Störung des Verhältnisses zu Jehova geordnet sind in Schuld- אשם und Sündopfer חטאת. Beide werden allerdings in Gesetz unterschieden, aber der Grund der Unterscheidung

läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Bedeutung ist die: daß die Gott verschuldete Menschheit stellvertretend etwas für sich darbringt, nemlich das Blut, in welchem das Leben ist, und zwar für sich, den mit Schuld Befleckten, ein reines Blut. Durch dieses reine Blut wird die Unreinigkeit der Sünden gleichsam zugedeckt. Kurtz*) bezieht das Schuldopfer auf Sünden, welche mit irdischem Schadenersatz — Erstattung — verbunden waren. Schuld- und Sündopfer bezwecken Wiederaufnahme in den theokratischen Verband, auf diese mußten dann erst Brand- und Dankopfer folgen. Freilich nach V. 12. חטא נשא sollte man hier nicht אשם, sondern חטאה erwarten, da auch in den Neutestamentlichen Stellen 2 Cor. 5, 21. Röm. 8, 3. u. 3, 25. ἁμαρτια und ἱλαστηριον περι ἁμαρτιας steht. Dies verleitet Hgst., zu erklären: „Alle Sündopfer sind zugleich Schuldopfer in der mosaischen Oeconomie. Wenn aber Schuldopfer noch besonders hervorgehoben werden, so geschieht es nur, damit das selbstständig hingestellte Moment um so tiefer sich einpräge" — was freilich nichts erklärt. Calvin**) erklärt: quod in mosaicis sacrificiis figurate repraesentatum fuit, id in Christo figuratum archetypo exhibetur. Quare, ut justa expiatione defungeretur, animam suam Ascham impendit h. e. satisfactoriam peccati hostiam, in quam rejecta quodammodo macula et poena, nobis desinat imputari. Dew.***) nimmt nach Martini eine bloß bildliche oder symbolische Auffassung an. „Peccatorum λυτρον non nisi improprie dici potest. Ceterum credibile est, cum Jesus de morte sua loqueretur „se vitam positurum pro nobis" mortem suam λυτρον ἀντι πολλων respexisse ad Jesai. 53., in quo loco per allegoricum dicendi genus prophetae popularium vice mala mortemque tolerasse dicuntur, cujus locutionis sensum ita constituimus: propter doctrinam suam constanti animo ad internecionem usque profitendo populi saluti consuluisse. Quam ob rem nihil aliud

*) in seinen Untersuchungen über den Pentateuch.

**) in seiner Institution L. II. C. XVI. §. 6. Tholuck'sche Ausgabe.

***) in seiner Abhandlung de morte expiatoria Christi p. 98.

dicere voluit Jesus nisi mortem suam saluti fore generi humano, ea quidem ratione, ut doctrina sua per mortem confirmata homines a peccatorum miseria liberaret". Wie will aber Dew. beweisen, daß hier allegoricum dicendi genus seie? Man muß freilich so erklären, wenn man das Kap. 53. Ausgesagte von einem Propheten ausgesagt sein läßt. Aber wie kann selbst allegorisch von einem Propheten gesagt sein „er nehme die Missethaten des Volks auf sich" u. s. f.? Selbst Stdl. hat sich gegen Ges., der eine reale Auffassung statuirt, hinreißen lassen, „es seie hier nur davon die Rede, daß das Leiden des Knechtes Gottes dem Volk zu gut käme". Allerdings kommt der Ausdruck כפר bisweilen im bildlichen Sinne vor — allein hier ist Context und deutlich ausgesprochener Inhalt ein ganz anderer. Der Prophet redet ganz eigentlich von der Befreiung des Volks von seiner Sündenschuld. So gewiß diese eine reale ist, so gewiß auch jene — Eine bloß bildliche Befreiung des Volks von der Schuld ist so gut als keine. Ferner das Leiden ist dargestellt als ein Opferleiden. Das Opfer aber hat für die Israeliten keineswegs bloß bildliche, sondern reale Bedeutung. „Auch das stete Wiederkehren desselben Grundgedankens, daß dieses Leiden ein Leiden für fremde Schuld sei, spricht gegen jene Ansicht, denn damit soll eben die volle Realität dieser Wahrheit eingeschärft werden, wie wunderbar und kaum glaublich sie auch für Viele sei" (Häv.). Welches ist aber das **praemium obsequii, antecedentis consequens? videbit semen sc. amplissimam sobolem credentium et quidem maxime ex gentibus Abrahamo promissam.** Genes. 22, 18. (Procop.) Hahn ganz auffallend: „wird der Same sehen", d. h. das Volk aus seiner Blindheit erlöset sehend werden und in Folge dessen das Leben gewinnen. Er schränkt die ganze Folge wie immer bloß auf das Volk ein und darnach ist זרע Subject und bezeichnet wie דור und עם V. 8. das Volk im Gegensatz zu dem aus ihm hervorgegangenen Knecht Jehova's. Das Prädikat ist יראה — zwar nennt Hahn diese Construktion die einfachste und natürlichste und findet darin einen treffenden Gegensatz: Wenn der Eine sich zum Opfer in den Tod gibt, gewinnt sein Geschlecht

dadurch Leben. — Aber mächtig protestirt gegen solche Fassung, der man das Gesuchte, wie bei Hahn so oft, auf den ersten Blick ansieht, der Zusammenhang, denn es ist gar nicht die Rede von den Folgen des Todes des עבד für das Volk, sondern von den Folgen, welche der Tod des עבד für ihn selbst hat. Bekannt ist, daß zu den höchsten theokratischen Verheißungen und Segnungen zahlreiche Nachkommenschaft und langes Leben gehört — was hier im geistlichen Sinne verstanden wird. Vit.: „**prolongabit dies i. e. vitam aget gloriosissimam eamque aeternam in regno nunquam. abolendo.** Was das letzte Glied betrifft, **intellige regnum Dei in terris fundandum per orbem terrarum**“. Ganz anders sieht Knbl. die Sache an, wenn er interpretirt: „Die jetzt lebenden treuen Jehovaverehrer leben nach der Rückkehr in's heilige Land noch lange und sehen noch die folgende Generation oder mehr entstehen. Die Verbreitung der Jehovareligion mit ihrem Kultus und Gesetze macht große Fortschritte, da der Knecht Jehova's sie sich angelegen sein lassen wird“. Str. macht gut auf V. 2. den zarten Schößling aufmerksam, „wie reich an Nachkommenschaft ist er jetzt“! זרע, Häv.: „nicht **posteritas** oder **posteri** im weitesten Sinn, sondern eine bestimmte geschlossene Gemeinschaft, die von Jemand descendirt“. Die Richtigkeit dieser Ansicht läßt sich aus den Segnungen, die dem Abraham und seinem זרע geworden, nachweisen, wenn man nur die Worte in's Auge faßt „in Dir sollen gesegnet werden“ ꝛc., denn die Verheißung hält sich zuerst ganz an die Einzelperson, dann an dessen Familie und späterhin an das durch sie gewordene Volk, und dann erst erweitert sie sich auf alle Geschlechter der Erde. Der Begriff ist ethisch — eine durch gemeinsames Prinzip geschlossene, in sich abgeschlossene Genossenschaft. Str. lobt hier diese Definition, während er früher bei דור das Wort זרע nur vom Physischen ausgehen läßt und den ethischen Nebenbegriff nicht gelten läßt. Er findet darin nicht nur das persönliche ewige Königreich und Priesterthum, sondern es seie die Rede vom Tode und Wiederaufleben, daraus in aus ihm gerade durch den Tod gebornen Samen Wachsthum „von einer reichen Lebenssaat, die aus seinem Tode sprießt“. (Umb.) Und das Gefallen Jeho-

va's wird durch seine Hand gelingen. Geschäft, Werk, Sache, Angelegenheit für חפץ ist nicht passend. Luther sagt in der Randglosse: sein Wille und Werk, das er im Sinne hat, nemlich die Erlösung der Menschen. Es ist das Wohlgefallen, **beneplacitum Dei**, wornach er durch Christum sich an der Menschheit verherrlichen will. Vitr. citirt aus Procop.: **sumitur hic metaphora** בידו **a fideli servo, sub cujus manu, cura, providentia, regimine opus Dei ipsi administrandum commissum prospere procedit.** — All' diese Worte haben, wie Umb. sagt, freilich keinen Sinn, wenn man unter dem עבד das ganze Volk versteht, aber welchen Sinn hätten sie, wenn man mit Umb. das Collektivum der Propheten darunter versteht? Man müßte sich denn nur damit begnügen, was Ges. zur Erklärung beibringt, „der Prophetenstand wird noch lange blühen und herrlich sein zum Heil der Sache Gottes. Daß der Knecht Gottes, die personificirte Gemeine, der Propheten, Nachkommen sieht oder Kinder zeugt, ist gerade dieselbe Einkleidung, als wenn die Gemeinde Israels als eine Mutter dargestellt wird und Kinder gebiert, K. 51, 1. ff. 54, 1." Hahn bemerkt zum letzten Glied des Verses „durch die Vermittlung des Knechtes Jehova's, indem er nemlich unschuldig Verfolgung und Tod erleidet, wird die von Jehova gewollte Erlösung des Volkes von Sünde und Unheil glücklich zu Stande kommen. Aus diesem Grunde hat Jehova Gefallen, daß das Volk seinen Knecht verfolgt und tödtet". Der letzte Satz aber ist total falsch und kommt von der falschen Annahme, als seie V. 9. u. 10. das Volk das Subject. Daß auch die Annahme Häv.'s, verschiedene Worte, theils Gottes, theils des Propheten seien, zu unterscheiden, unnöthig ist, hat unsere Erklärung gezeigt. V. 11—12. Vit.: **oratio Dei patris confirmans confessionem et doctrinam Chori et uberius explicans passionem Domini fructus.** Hahn: „das Volk, der Same seie Subject, welches zum befriedigenden Genusse des Heiles gelange", ist ebenso unrichtig, als seine Erklärung des Subjects der vorigen Verse. Weg von den Leiden seiner Seele schauet er's, sättigt sich. Vit.: **propter laborem animae suae videbit, saturabitur.** Er vermißt bei **videbit** ein

Object und sagt: **sunt qui recurrunt ad superius proxime antecedens inquam semen**; so auch Ges.: frei von Leiden seiner Seele sättigt er sich des Anblicks, woran? der Nachkommen, welche er sieht, und des Werks des Herrn, welches durch ihn gedeiht. Dagegen aber sagt schon Vit.: **semine autem s. sobole nemo satis commode dicitur saturari.** Er erwähnt ferner Kimchi: **qui subaudit** טוֹב **bonum**, so Hitz., welcher ganz wie Ges. übersetzt aber erklärt: die Meinung ist יראה zu בטוב = יאכל בטובה, was aus dem dabeistehenden ישבע erhelle, welches ganz recht ohne Copula angeschlossen ist. Er wird schauen den טוב יהוה, vergl. Ps. 27, 13., und sich so sättigen des Anblicks Jehova's, Ps. 17, 15. Auch Vit. führt etwas Aehnliches als Frucht der Leiden des Knechtes an: **est receptus in gloriam, videbit faciem Dei in statu summae perfectionis gloriae ac quiescentiae, laetitiae** — allein im Texte selbst steht nichts davon, und wo man einmal dem Suppliren Raum gibt, da ist der Willkür Thür und Thor geöffnet. יראה steht eben ohne Object, somit muß es sich auf etwas im Texte Enthaltenes beziehen. Es bleibt uns nun übrig, es 1) auf das Folgende zu beziehen gegen die Accente, was nach Vit. schon Aqu., Theod., Syr., **LXX** thaten, ebenso Koppe, Jahn, Knbl. „fern vom Leiden seiner Seele sieht er, sättigt er sich seiner Einsicht, d. h. frei von allen Leiden, welche ihn bis dahin drückten, sieht er auf sein einsichtsvolles Wirken hin und hat daran seine volle Befriedigung" — aber wo ist denn vorher sein Wirken seiner Einsicht zugeschrieben? Hier wird somit zu יראה das Object בדעתו wie zu ישבע genommen und ראה mit ב heißt allerdings auf etwas sehen mit dem Nebenbegriff des angenehmen Interesses, und beide V^{ba} wären zu verbinden: mit voller Befriedigung auf etwas schauen. דעה wäre dann Erkenntniß, wie Knbl. sagt, in ihrer praktischen Anwendung, und dabei zu denken an das weise und darum gedeihliche Wirken, dessen Erfolge den Knecht Jehova's glücklich machen. Ebenso Mr.: „**aerumnis perfunctus abunde delectabitur adspectu sapientiae suae**". Stdl. ebenso בדעתו abhängig von

יראה und ישבע nähere Bestimmung von יראה, dann ist דעה = Anerkennung, Achtung; was der bisherigen Mißkennung und Geringschätzung trefflich gegenübersteht, „der Seele Müh' entlastet sieht er befriedigt seine Anerkennung" mit dem Sinne: er läßt befriedigt bis zur Genüge sein Auge ruhen auf der ihm gezollten Anerkennung. 2) Läßt es sich auf's Vorhergehende beziehen, so Hgst. מן = wegen. Vulg.: **pro eo quod laboravit anima ejus**, er findet jedoch „frei von Leiden" matt und übersetzt: „Wegen des Leidens seiner Seele sieht er, sättigt sich; durch seine Erkenntniß" u. s. w., er sagt, es fehle bei יראה das Object absichtlich, damit die Rede Gottes unmittelbar an V. 10. anknüpfe. Zu ergänzen sind die dort verkündigten Früchte und Belohnungen seiner Leiden, besonders daß der Wille des Herrn durch seine Hand gedeiht, was im Folgenden weiter ausgeführt wird. Auch Häv.: „frei von Leiden seiner Seele schaut er's, sättigt sich daran" — das Object auch unbestimmt, zu verstehen die in V. 10. genannten Segnungen. Er genießt die volle Seligkeit des Anschauens einer so herrlichen Gemeinde, die er sich gestiftet. Umb.: „frei von Leiden seiner Seele sättigt er am Freudenanblick sich" ohne spezielle Beziehung. Ew. ganz eigenthümlich: „Vom Verdienst seiner Seele sollte er sein Auge sättigen". Str.: „aus der Arbeit seiner Seele wird er schauen, daran er satt werde". Er faßt das מן wieder doppelsinnig: dafür daß, **propter** und **pro eo quod** seie richtig, weil der Lohn des Leidens damit angeknüpft sei und noch weiter: wie אם Bedingung und Zeitfolge in V. 10. verband, so jetzt in מן ein **postquam**, welches der Hauptsinn sei, nur nicht als **statim post**, wie Mr. will, sondern mit Ergänzung: als befreit, errettet aus der Mühsal — entrückt. Weiter liege darin, daß der nachfolgende Lohn eine Frucht des Leidens sei als Erwerb, Verdienst, wie wenn sich sonst ein Knecht mit schwerer Arbeit sein Brod verschafft. Mit der zweiten Construktion ist er nicht einverstanden, weil alles viel zu matt, abstract seie. Er verbindet vielmehr 3) daran er sich sättigt und supplirt mit Rosenm. und Coccej. ein באשר dazwischen. Er vermeidet so die Hendiadys, wie sie

Ges., Umb., Ew., auch Dew.: „schaut er sich satt" annehmen, welche er für zu ordinär klingend erklärt. Was soll aber damit gewonnen sein? Sehen wir seine Erklärung: er lobt Vit.'s Protest gegen זרע, den wir oben schon angeführt, aber was bleibt der Gegenstand seiner Lust? „daß er nur selig machen kann, daß er sich nun ein erlöstes Volk, einen Samen für sein Leben in ihm gewonnen" — also doch am Ende זרע nur mit anderer Wendung. Er lobt Calvin, wenn er sagt: **quum enim dicit „videbit" supplendum est fructum et efficaciam. Neque enim satiatur quisquam nisi qui adeptus est, quod unice optabat, ut aliis omnibus neglectis hoc uno sit contentus** — das vollständige Sattwerden geht über unsern Verstand, als diese selbige Liebe sie doch nicht Alle bekommt, sich an ihrem Heil zu freuen. Es folgt bloß רבים, weil Christi Liebe durch Gottes Gerechtigkeit bestimmt bleibt, nicht ordnungswidrig Alle beseligen kann oder will. Das **Unum, quo contentus est,** bleibt freilich in höchster Instanz, auch im Heile der Menschen die Ehre Gottes, die Sattheit an Freuden vor dessen Angesicht, Ps. 16, 11. 17, 15. Wenn Vit. aber bloß verstehen wollte **videbit = videbit faciem Dei,** so seie dies falsch, gleichsam zu persönlich eigennützig, „daß aber dies Freudesattwerden am Angesichte des Vaters zu der Lust am Samen auf Erden mitgehört, ja das eigentlich ergänzend Sattmachende ist, möchte vielleicht das Richtigste sein". Eine eigenthümliche Art der Erklärung, wie wir solche öfters bei Str. finden: Zuerst heißt er die Erklärungen viel zu matt und abstract, stellt eine neue auf, protestirt auch hier wieder und fördert denselben Sinn zu Tag, dann supplirt er wie die andern Erklärer, endlich protestirt er wieder gegen Vit., bringt aber denselben Sinn, wie jener, als seine Erklärung. Auch supplirt er zu dem supplirten באשר noch wie Hitzig טוב, eint dann eine einfache Erklärung aufgestellt zu haben und hat die complicirteste gegeben. בדעתו, die oben unter 1) angeführte Verbindung des Wortes mit dem Vorigen weist Str. ganz ab. Hahn bezieht das Suffix. ו auf den זרע, das Volk, wie ihm dieses immer Hauptsubject ist, während doch vom עבד die Rede ist, und erklärt

„durch seine Erkenntniß" = indem er zur Erkenntniß kommt, d. h. von seiner Sünde zu Jehova in Reue und Glauben sich bekehrt im Hinblick auf den gekreuzigten Heiland. So meinte es schon Kimchi: **pietatis suae fructum**, und Grot: **eam quam habet Dei cognitionem**, weil Israel den Herrn kennt — aber Hahn so wenig als diese Erklärer haben gesehen, daß sogleich in עבדי Gott erste Person ist. 1) Mr.: **abunde delectabitur adspectu sapientiae suae.** Ges.: durch seine Weisheit, ebenso Häv., Ew., Hitz., Umb., Knbl., Köster beziehen das Suffix. auf den Knecht Jehova's als das Subject des Erkennens — aber es ist hier weder von der Weisheit noch Lehrthätigkeit die Rede, das war nicht Mittel zur Erlösung, zum Gerechtmachen, als solcher wäre der עבד selbst nicht צדיק, sondern im Texte ist als Mittel genannt sein unschuldiges Leiden. Köster: **prudens doctrina** und erklärt: die Heiden seien **per prudentiam Israelis doctoris gentium salvati.** Hitz.: „diese Worte entsprechen der zweiten Hälfte des vorigen Verses, indem hier das Geschäft Jehova's, welches er thun solle, genannt wird. Dasselbe ist erstens das prophetische Amt 42, 1. 49, 6. — er wird durch seine Einsicht Vielen zur Gerechtigkeit helfen; sein zweites Amt ist den Heiden gegenüber das priesterliche, K. 61, 6. — die mitunter vorkommenden Vergehungen wird er sühnen". Aber es handelt sich um ganz andere Realitäten zur Bewirkung des großen Erfolgs, sagt Str. ganz richtig: um Hingabe des Lebens in den Tod. Häv.: „Die Einsicht ist hier nicht die oberflächliche Erkenntniß, sondern das volle absolute Wissen um den göttlichen Rathschluß. Dieses ist zugleich ein Vollziehen des Rathschlusses, daher der so einsichtsvolle zugleich צדיק". Dagegen muß wieder bemerkt werden, daß in diesem Zusammenhang, wo vom Opfertod die Rede ist, eine Gerechtigkeit, die aus der Einsicht resultirt, nicht paßt. Ebenso Umb. „Jehova selbst gibt an, wie das Werk bestehe, das durch die Hand seines Knechtes gelingen werde: Rechtfertigung der Menschen durch sein Lehren und Leiden. Mit dem kürzesten Wort ist der Grundinhalt der christlichen Glaubenslehre vorgezeichnet —

דעה sei als das erste genannt, wodurch der Knecht Gottes befähigt sei, Viele zu rechtfertigen", allein die subjective Einsicht des Knechtes würde, nachdem sein Opfertod beschrieben ist, in der Schilderung kraftlos hintenher hinken. Umb. erklärt aber, es seie ohne Zweifel seine Lehre, תורה gemeint, was für die Prophetenidee freilich plausibel wäre; „der Knecht Gottes müsse aber mehr als תורה, mehr als חכמה besitzen, es müsse in ihm die unbeschränkteste Fülle der Gotteserkenntniß sein, er müsse ein absolutes Wissen Gottes besitzen"; von selbst verstehe sich, daß die γνωσις τϑ ϑϵϑ gemeint sei, denn das Wort יהוה dabei wäre fast ein Pleonasmus gewesen — jedoch steht es bei חפץ auch dabei, ohne pleonastisch zu sein; es kann דעה allein nicht das absolute Wissen Gottes bezeichnen. Es seie aber דעה der יראה wohlbedächtig vorausgestellt, um auszudrücken, daß die Frömmigkeit des Messias aus seinem Wissen Gottes fließe. Darin soll nun die Wahrheit unserer prophetischen Vorherverkündigung liegen, daß der Knecht Gottes nicht durch die menschliche Weisheit irgend einer Schule, sondern durch die Offenbarung Gottes in ihm und durch ihn als ein vollkommener Gerechter, die Menschen selbst gerecht machen und so mit Gott versöhnen werde. Nur indem der Erlöser als Wahrheit, Weg und Leben von sich aussagen konnte „wer mich siehet, siehet den Vater", hatte er die rechtfertigende דעה wirklich, nur so seie er ein צדיק. Aber wo sind denn die Stellen in der Schrift, welche die Rechtfertigung von der דעה abhängig machen? und wie soll eben in diesem Kap. auf die דעה so großes Gewicht gelegt sein? Was aber in Folge von der Entwicklung des Begriffs „vom wahrhaften Einssein des עבד mit Gott" gesagt ist, gehört gar nicht hieher. Auch die Erklärung, daß צדיק nur Folge des wirklichen Besitzes der דעה sei, ist ebenso unrichtig, wie die Ansicht, daß das Rechtfertigen der Vielen aus der דעה folge. In der messianischen Weissagung Jes. 11, 2. kommt allerdings דעה auch vor, aber in ganz anderm Zusammenhang als hier.

2) Hgst. und Str. nach Vorgängen der alten Erklärer,

besonders des Vit. beziehen das Suffix. auf den Knecht Jehova's als Object der Erkenntniß, auch Stdl. faßt es so, nur mit etwas anderem Sinne, weil er דעה mit Achtung, Anerkennung, überſetzt. Vit.: **cognitione sui justitiam adferet justus servus meus multis.** Er führt an: **qui credit in filium, habet vitam.** Ihm nach Str. und Hgſt. Erſterer ſagt: דעתו iſt objectiv paſſiv zu faſſen, wie ſonſt vom Erkennen Gottes geredet wird, ſo jetzt vom Erkennen des Knechts, in dem er iſt und wirkt, nemlich daß wir ihn erkennen — dies allein entſpricht der Alles bewirkenden vermittelnden Stellung zwiſchen Gott und uns. Durch ſein Erkanntwerden als Heiland macht er gerecht, denn die Art und Weiſe, wie man zur Gerechtigkeit gelangt, iſt: Chriſtum den Gekreuzigten erkennen. Dies Erkennen iſt aber ein innerlich aneignendes, lebendiges, lebendig machendes durch den Glauben. Dies halten auch die Alten feſt: **hic agi de justificatione per cognitionem et fidem Christi.** Aa.: **intelligitur salutaris illa fidei γνωσις, qua Christus cognoscitur.** Mich.: **cognitione non qua ipse cognoscit, sed qua tanquam propitiator cognoscitur.** Seine Perſon und ſein Werk ſteht da als Object der Erkenntniß. Den Knecht Gottes für das erkennen, was er iſt, darin beſteht „die Gerechtigkeit, ſagt Hofm., die Gott von den Heiden fordert", was falſch iſt; vielmehr hat Str. Recht, „die er uns Menſchen gibt, indem er uns in ſeine Gemeinſchaft verſetzt". Hgſt.: „die Erkenntniß gehört dem Knechte nicht inſofern an, als ſie ihm beiwohnt, ſondern als ſie ihn betrifft, wie die ἀγαπη τϑ ϑϵϑ die Liebe, welche Gott zum Gegenſtand hat Luk. 11, 42., durch ſeine Erkenntniß = dadurch, daß ſie ihn kennen lernen". Hahn opponirt aber nicht richtig, wenn er ſagt: „nicht Unkenntniß des Knechts iſt der Grund, warum ſein Volk ihn verfolgt und tödtet, ſondern Feindſchaft gegen den in ſeiner Heiligkeit erkannten Sohn Gottes, ſo daß alſo auch nicht die Erkenntniß des Knechts in ſeiner Heiligkeit, ſondern die reuige Erkenntniß ſeiner ſelbſt, ſeiner Verſündigung und Verſchuldung, die Bedingung der Erlöſung für das Volk iſt". Aber wie? geht denn nicht beides Hand in Hand, die Erkenntniß ſeiner ſelbſt und diejenige des Knechts

Jehova's als Bedingung zur Erlösung? Ist denn hier noch von der Feindschaft des Volks die Rede? Nein, vielmehr von dem Erfolge der Thätigkeit des Knechts auf die Vielen. Hahn hebt auch hier wieder seine störende Einschränkung auf's Volk hervor, wie im ganzen Kapitel. Und was die Erkenntniß betrifft, paßt dieses Wort nicht ganz gut zu unserm Kap.? Man vergleiche die einleitenden Worte: „Wer glaubt unserer Predigt und wem wird der Arm des Herrn geoffenbart"? paßt dies nicht ganz gut zu der früheren Schilderung von der Verachtung und Meidung des Knechtes? Gegen diese Hgst'-Str'sche Erklärung ließe sich mit Grund nur ein Bedenken anführen: daß die Redensart „durch seine Erkenntniß" (passivisch) nicht verlangt als Folge: „wird er gerecht machen", sondern ebenso passivisch „werden — gerecht werden". Sollte dieses sprachliche Bedenken so weit gehen, lieber die ganze Erklärung fallen zu lassen, so wäre nur übrig, die Steudel'sche Fassung zu acceptiren, welche aber allerdings das Wort in einem vom gewöhnlichen abweichenden Sinne faßt. Mit Recht heißt aber Str. die Ansicht, als ob hier die zwei Aemter: das prophetische und priesterliche, vereinigt sein sollen, und Lehren und Sündetragen zur Rechtfertigung zusammenkämen, wie Umb. und selbst Hitz. freilich in anderm Sinne will, eine grundlose Behauptung, die freilich auch Del. aufstellt, wenn er hier das **triplex munus** findet: „der Knecht Gottes empfängt die Huldigung von Königen, er opfert sich selbst und entsündigt und rechtfertigt die Sünder, für die er fürbittend gestorben — er ist also nicht bloß Prophet und König, sondern auch Priester — alles in Einem". — Allein seine prophetische Thätigkeit ist in diesem Kap. auch mit keinem Worte geschildert und das Suchen nach derselben haben nur die Erklärer angeregt, welche unter dem עבד den Propheten oder Prophetenstand verstanden wissen wollen, und hernach haben sich auch solche Erklärer, welche unter dem עבד den Messias verstehen, verleiten lassen zur Bereicherung des Messiasbildes, der Vollständigkeit halber, auch die prophetische Thätigkeit zu finden. Zu vergleichen sind dieselben Bestrebungen in K. 42. p. 33 ff.

הצדיק kann nicht heißen: „**exemplo et doctrina pium red-**

dere", auch nicht, wie Ges. will: „zur wahren Religion führen", was gar kein christlich-biblischer Begriff ist; auch nicht wie Hitz. will: „zur Gerechtigkeit helfen", in welchem Worte der Begriff der äußern Gerechtigkeit, die inzwischen von der innern abhängt, vorzuherrschen scheint, auch nicht wie Knbl.: „er macht sie durch Belehrung und Anleitung zu Gerechten, wie er selbst ist", auch nicht wie Hahn will, wenn er sagt: „die Worte stellen dem Volk auf Grund seiner Erkenntniß, d. h. seiner Bekehrung, seiner Erlösung von der Sünde, die Gerechtigkeit, d. h. Rechtfertigung — das Heil in Aussicht". Von der Erlösung von der Sünde und der Mittheilung der wahren Gerechtigkeit kann das Wort nicht verstanden werden (nach der Hahn'schen Erklärung soll ja בדעתו auf's Volk gehen), sondern es heißt, wie das Neutestamentliche δικαιειν, rechtfertigen. Das Wie der Rechtfertigung — jetzt bringt Häv. den richtigen Begriff von צדיק und הצדיק, während er oben in Folge seiner falschen Fassung von דעת wie Umb. den falschen anbahnte — wird hier sogleich in Folgendem gegeben. „Nicht durch bloße Belehrung", sagt Häv., „sondern durch Uebernahme der Sündenschuld verschafft er ihnen Gerechtigkeit, rechtfertigt er sie". Was aber die Construktion betrifft, so führt hier Vit. eine Bemerkung des Coccej. an: **justificabit multis non multos = adferet s. praestabit multis** δικαιωμα, **causam justificationis sua obedientia** — eine Spielerei, welche Vit. unbegreiflicherweise **doctissima et multi pretii** nennt, die auch Hgst. für sich benützt, denn er sagt: die Construktion mit ל erkläre sich aus einer Modifikation der Bedeutung: „Gerechtigkeit bringen". Wie das Wort bei Daniel mit dem Accus. construirt ist, so ist's eben hier mit ל construirt. Mit solchen Modifikationen ist eigentlich nichts erklärt, die Construktion des hebräischen richtet sich nicht nach dem deutschen Idiome. Stdl. sagt hier ganz einfach richtig: „das Hifil ist hier wie öfters mit dem ל construirt". Es kann auch der sogenannte Syriasmus sein **pro Accus.**, welchen Ges. und Str. in ihren Lehrgebäuden anführen. Str. macht sich die Sache anders zurecht: „Wenn er gerecht macht, Gerechtigkeit wirkt, den Vielen oder für die Vielen, und zwar als Knecht,

so ist er zugleich hyponoetisch, wiewohl Gottes, darin auch Knecht für die Vielen, der Menschen Knecht, insofern er ihnen dient, mit Heilserwerbung um sie sich bemühend, arbeitet — er vergl. לְמַ֫עַן V. 8., welches wir aber anders faßten. — Daß רַבִּים auf 52, 14. 15. weist, ist richtig, fügt aber nach einer feinen Bemerkung Str's. den Artikel bei; die οἱ πολλοὶ sind nicht mehr die πάντες, wie vorhin, wo vom Tragen die Rede war, sondern nur die Vielen, welchen es zu gut kommt. Auch hat Str. darin ganz Recht, daß in הַצַּדִּיק beides in einander liege, das Gerechtsprechen und Gerechtmachen, „jeder justificatio muß als Lossprechung bereits ein Keim wirklichen Rechtseinpflanzens innewohnen, obgleich unserm Bewußtsein dies nicht gleich sich aufdeckt, vielmehr für uns das Gerechtwerden durch das gläubige Ergreifen initiativer Gerechtsprechung bedingt bleibt". Es hat zwar zunächst hier den Sinn, **sensu forensi** gebraucht zu sein, aber diese Lossprechung muß in einer wesentlichen Mittheilung wurzeln.*) Ein Punkt, der eben hieher gehört, denn zur Versöhnung, nicht zur Lehre, gehört das הַצַּדִּיק, also auch hier nicht zum ersten Gliede, sondern zum letzten, „ihre Missethat wird er auf sich nehmen". Str. sagt weiter richtig: „Wenn Bellarmin aus dem gut getroffenen **ipse justus** der Vulg. herleitet: **Christum etiam juste operando ac nobis justitiam suam impertiendo justificare** — so hat er wenigstens gegen extrem dies läugnende protestantische Dogmatik. völlig Recht", sagt doch selbst Vit., Christus heiße צַדִּיק **etiam quod fuerit** בַּעַל צְדָקָה **habens justitiam qua donaret alios,** und später: **justitiae causa et donator fiet multis.**

צַדִּיק wird gewöhnlich als Apposition gefaßt, wie auch Hahn es faßt, aber es müßte dann, wie Hgst. richtig bemerkt, nachstehen und den Artikel haben. Es steht vielmehr für sich emphatisch und vertritt somit die Stelle eines Subst. Deßhalb steht es voran. Er wird rechtfertigen, sofern er der absolut Gerechte

*) cfr. Beck's christl. Lehrwissenschaft p. 565 und 578, 2) wo auch das Verhältniß von Rechtfertigung und Versöhnung ohne dogmatische Befangenheit trefflich auseinander gelegt ist.

ist, sofern er der Idee der Gerechtigkeit vollkommen entspricht. Stdl. erklärt ganz eigenthümlich, das Adjectiv bestimme das Zeitwort näher oder stehe vielmehr pleonastisch bei ihm, also hier להיות צדיק = צדיק, um zu sein etwas Gerechtes. Die Ansicht hat keine Aufnahme gefunden. Der Sinn „mein Knecht macht gerecht, um gerecht zu sein, Viele", ist verfehlt, denn nicht macht der Knecht gerecht, auf daß er gerecht werde und sei, sondern als Gerechter, weil er gerecht ist, macht er auch Andere gerecht.

יסבל. Stdl.: es stehe das Futur., um den Knecht Jehova's als den zu bezeichnen, zu dessen Wesen es gehört, die Sünden zu tragen. Str.: es darf nicht als Präterit. angesehen werden, nicht = **eo quod portaverit, oder siquidem bajulavit,** sondern, wie Ges. mit Recht erinnert, „daß die vorhergehenden und folgenden **futura** sich alle auf den Stand der Erhöhung beziehen", und also hier von keinem leidenden Tragen mehr die Rede sein kann; wenn aber Ges. meint, der עבד erleichtere ihre Sündenlast durch seine Lehre, indem er sie bessere und dadurch ihnen Vergebung verschaffe, so hat er vergessen, daß er selbst V. 4. das Tragen der Schmerzen von der stellvertretenden Genugthuung erklärt hat. Wenn aber vollends Hitz., um ja den Ausdruck auf das Volk, nemlich ihr priesterliches Amt den Heiden gegenüber, zu beziehen, erklärt, „die mitunter noch vorkommenden Vergehungen wird er sühnen", mit dem Zusatze: auf diesen Begriff seie סבל hier zurückzuführen und es seie sonnenklar, daß nicht das סבל hier gemeint sein könne wie in V. 4., so ist dies pure Willkür, ist ja im ganzen Stück das Subject nicht einmal gewechselt und diese Willkür sucht sich, statt zu beweisen, hinter dem Schatten des „sonnenklar" zu verstecken. Str.: das Futur. — **LXX:** ἀνοίσει — bezeichnet die fortwährende Gültigkeit, Wirksamkeit, Ausführung, **quoad effectum,** nachdem er ἐφ' ἅπαξ getragen hat, nemlich so lange das הצדיק in dem רבים noch nicht vollendet ist. Gut macht Str. gegen Hgst. geltend, daß jetzt der schon oben mitenthaltene Begriff des Wegnehmens entscheidend hervortrete. Knbl.: „er nimmt die Vergehungen auf sich, indem er bei Jehova intercedirt, und dadurch Vergebung für die Fehlenden erwirkt. Dies

war hauptsächlich ein Geschäft der Priester; aber auch die Propheten und Frommen überhaupt intercediren nach hebräischem Glauben mit Erfolg Gen. 20, 7. Job. 22, 29. f. Die Vielen sind ohne Zweifel die zahlreichen Heiden, welche sich dann Jehova zuwenden werden; zu ihnen stehen die Israeliten in einem Verhältniß wie Priester und Propheten zu Laien". Mit solchen Erklärungen die Ansicht, als seie unter dem עבד der bessere Theil der Exulanten zu verstehen, halten zu wollen, beweist, daß es schlimm stehe um diese Ansicht. Es ist ja gar nicht vom Intercediren die Rede, sondern von der Mittheilung der Gerechtigkeit, deren subjective Bedingung die Erkenntniß des Knechtes Jehova's ist, objective Bedingung die vom עבר vollbrachte und immer fort noch geschehende Versöhnung.

V. 12. Hahn: „schließliche Hinweisung auf den mittels seiner Besiegung gerade von dem Knecht Jehova's zu gewinnenden Sieg über sein Volk" schränkt fälschlicherweise wieder den ganzen Inhalt auf's Volk ein, die עצומים und die רבים; er hat nicht beachtet, daß 52, 15. in dem Compendium unseres Kapitels von „vielen Heiden" die Rede ist. Die Schilderung ist hier von einem siegreichen Kämpfer hergenommen, der nach schwerer Kampfesarbeit den herrlichsten Beutelohn erhält, ein Bild, welches als Bezeichnung des siegreichen Gelingens des Werkes des in der Weissagung Verheißenen oftmals vorkommt, Ps. 2, 8. Jes. 11, 10. u. s. f., weßhalb auch Hgst. darauf aufmerksam macht: der Knecht Gottes wird durch sein Leiden und Sterben sich dieselben Erfolge sichern, welche weltliche Eroberer (namentlich Kores) durch sein Schwert und Bogen. Der Gedanke ist der, daß durch Christum und seinen Opfertod das Reich Gottes eintritt in die Reihe der welterobernden Mächte. Denn hinter der Gleichstellung mit Betheiligung an weltlichen Triumphen ist der Gegensatz verborgen; denn sein Triumph geht durch tiefste Erniedrigung, durch Leiden und Tod. Darum will ich ihm zutheilen die Vielen. לָבֶן bezieht Hahn nicht auf die im Vorigen bezeichneten Leistungen des Knechts Jehova's, sondern auf sein erst zu nennendes Ver-

dienst. Was ist aber dies für eines? Hahn gesteht selbst ganz naiv zu, es seie freilich kein anderes, als das bereits genannte. Es scheint oft, es müsse widersprochen werden, bloß um etwas Neues anzubringen. Daß „darum" am Schlusse einer längern Reihe von Sätzen den zusammenfassenden Schluß zieht, braucht gar nicht bewiesen zu werden; es geht das „darum" auf das bis dahin vom Knecht Ausgesagte, auf seinen ganzen Dienst, den er geleistet, der in den Worten ꝛc. הֵחֵת noch einmal summarisch recapitulirt wird. Nun zum drittenmale ausdrücklich „das Wegnehmen der Sünde" — und dreimal soll dies vom Volke gesagt sein, von dem es doch baare Unwahrheit ist, nicht einmal allegorisch, wie Dew. vorschlug, hätte es Sinn. Geradezu Unsinn ist, was hier Knbl. beibringt „diese Erwartung gründet sich wohl auf die Siege des Cyrus" — ist denn Cyrus unter dem „ihm", unter dem עַבְדּ verstanden nach Knbl. — nein er versteht ja darunter den frommen Theil der Exulanten! Also sagt Knbl.: „Cyrus wird das babylonische Reich stürzen und große Beute machen. An der letztern aber werden die heimkehrenden Exulanten Theil haben, und zwar so ansehnlichen, wie die Vornehmsten in Cyrus Heere, um den theokratischen Staat mit Glanz begründen zu können. Auf diese Hoffnung konnte der Verfasser um so mehr kommen, da Cyrus auf allen Zügen auf gerechte und edle Vertheilung der gemachten Beute hielt, insbesondere darauf, daß *τα κρατιστα τοις ἀριστοις* zu Theil wurden" — was aus Stellen der Cyropädie bewiesen wird. Hitz.: „es wird verheißen, das Volk, welches seither durch Krieg und Bedrückung verringert worden, werde wieder groß und zahlreich werden und, statt wie bisher, ausgeraubt und geplündert zu werden, werde es sich der Habe Anderer bemächtigen zum Ersatz dafür, daß es die Schuld der Heiden getragen". Aber eben dieser letzte Grundgedanke ist oben schon als falsch bewiesen, folglich ist auch das aus ihm Gefolgerte falsch. רַבִּים übersetzt Hitz. mit „Starke", was aber an der Sache selbst nichts ändere, da eben die Menge und Größe des Volkes im Oriente allein dessen Stärke ausmache — aber eben um des nächsten רַבִּים und des in 52, 15. genannten רַבִּים muß es „Viele" übersetzt wer-

den. 1) Del. übersetzt: darum werde ich ihm Theil geben unter Großen, und unter Gewaltigen wird er Beute vertheilen, dafür daß er hingegossen hat in den Tod seine Seele und unter Frevler gezählt war, während er die Sünde Vieler trug und für die Frevler fürbat. Umb., Hitz., Knbl.: „darum gab ich unter Mächtigen ihm sein Loos und mit Helden soll er Beute theilen", ebenso Stdl.: darum weise ich unter Mächtigen sein Loos und mit Starken soll er Beute theilen. Dew.: **sortem ei assignabo inter potentes cum validis distribuet praedam** nach Ges. — Gegen diese Erklärung spricht einmal, was oben gegen רבים gesagt ist, sodann daß das Object, d. h. das, was ihm als Beute zufällt, fehlt, und daß חלק im zweiten Gliede etwas anders heißen soll, als im ersten. Dieses Object ergänzt Ew.: will ich ihm unter Vielen zutheilen (nemlich Beute), wogegen Hahn richtig bemerkt, daß bei der im ganzen Stücke herrschenden Gegenüberstellung des Einen und der Vielen, der Eine selbst hier schwerlich zu den Vielen als Einer von ihnen gezählt sein kann — was zugleich gegen die unter 1) angeführte Auslegung gilt. 2) Hgst. übersetzt das erste Glied richtig, aber das zweite falsch „darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit Starken wird er Beute theilen" — er faßt somit את wie die Meisten als Präposit., nicht als **Nota Accus.** 3) Häv.: „darum also theile ich ihm Viele zu und Starke soll er selbst vertheilen als Beute". Hier ist das Object da, wie es der Zusammenhang fordert, und חלק ist richtig im zweiten Gliede gefaßt wie im ersten. Als Sinn wird angegeben, „wie Gott ihm den höchsten Siegespreis zuerkannt, so wird er wiederum denen, die zu ihm gehören, ebenfalls reichen Segen spenden, wie ein Feldherr seinen Genossen lohnt, die es mit ihm halten". Ebenso Str., dessen Uebersetzung ich acceptirt habe. Er blickte zurück auf 52, 12., was ihn darauf führte, daß dieser Knecht, in welchem der Herr seinem Volke voranzieht, auch der wahre Josua sei. Dieser Josua wird — und das ist hochwichtiger Unterschied vom Vorbilde — nicht feindlichen Cananitern und Königen den Fuß nur auf den Nacken thun, sondern

zunächst die zum Lieben gewonnenen und umgewandelten Menschen, seine bisherigen Feinde zu Theil und Beute bekommen. Mit Recht protestirt er gegen die Fassung, die schon Calvin hat, daß ב und את unter und mit zu übersetzen seien, ja er nennt den unter 1) angeführten Sinn geradezu total sachwidrig, unmessianisch, verkehrt, und verweist bei dem dreimaligen רבים gerade auf den Nachdruck für den reichen Lohn und großen Erfolg, wie dreimal נפשו für den Erwerb. Auch sagt er ähnlich wie Hahn: „Vornemlich aber ist dieser Knecht hier im Texte, Christus in der Erfüllung der große Eine, Einzige, der durchaus nicht bloß unter andere Helden und Sieger gestellt werden darf"; ebenso wenig geht das an, daß er unter den רבים als Object gedacht seinen Antheil, d. h. Etliche von ihnen bekomme. Schon die **LXX** richtig *αὐτος κληρονομησει πολλας*. Vulg.: **ei plurimos dispertiam.** Die רבים und עצומים sind nicht bloß Heiden, wie Hofm. will, die רבים sind nicht alle Menschen, wie andere Erklärer wollen, sondern nur diejenigen, auf welche sein הצדיק Anwendung gefunden hat, auch nicht historisch zu bestimmen, wie Vit. will, der es auf die Römer bezieht. Mit den עצומים ist der obige Ausdruck „Könige" verallgemeinert, es ist die Rede von bisher feindlichen Machthabern; es gilt aber nicht ihre Unterdrückung, sondern ein Gewinnen der Feindseligen für den Erlöser — er wird sie selbst als seine Beute bekommen. Piscator und Andere dachten an **daemones**, und Oetinger an die heiligen Engel, während Luther sagt: „das sehe auf den Teufel, die Welt, die Sünde, den Tod, das Gesetz, weil Christus schlechterdings alles überwunden habe, was groß, stark und viel ist" — aber der Text bleibt beim Erwerb von Menschen, was genug ist. Und die Starken soll er sich zutheilen als Beute. Wenn Hahn „mit den Starken" erklärt = in Gemeinschaft der Starken = wie die Starken = als Starker — er, der von seinem Volke besiegt den Tod erleidet, wird noch als starker Sieger sein ganzes Volk sich zum Eigenthum machen" — so fehlt er in diesem Gliede des Satzes gegen das, was er im vorigen Gliede

an Ew. und Andern getadelt hat; im Texte steht nur „wird er zutheilen", aber das לוֹ kann entweder noch fortwirken, oder kann man es wiederholen „er wird sich zutheilen" = sich aneignen.

2c. תחת אשר = „dafür daß er ausgoß in den Tod seine Seele". Es entspricht dem demonstr. לכן zu Anfang des Verses. Hitz.: hier, wo der Eigenthümer der Seele selbst sie ausgießt, kann der Ausdruck, des Bildes entkleidet, nichts Anderes bedeuten, als: er gab sein Leben in den Tod dahin, opferte dasselbe, ohne daß der Ausdruck selbst schon nothwendig auch Verlust desselben aussprächе. Das folgende Glied solle den Sinn haben: „weil er sich in den Tod gab, galt er für einen todeswürdigen Sünder". Ich finde hier eine **Contradictio in adjecto.** Wie dies aber auf's Volk passe, das ja der עבד sein solle, hat Hitz. zu erklären übersehen. Das Ausgießen der Seele Ps. 141, 8. zum Tode bezeichnet das Hingeben des Lebens in den Tod mittels Vergießen des Bluts, denn im Blute ist das Leben, die Seele. Wie erklärt aber Knbl. dies vom bessern Theile der Exulanten? Er verweist auf V. 7. und 8., wo er gesagt hatte: „Mancher wurde im Exil von den Gewaltthätigen geradezu umgebracht". „Mancher" — hier steht aber, der עבד habe seine Seele ausgegossen. Um dem Unsinne zu entgehen, wird ein „Mancher", „Einzelne", „Manche", „Viele", und was der unbestimmten Redensarten mehr sind, eingeschmuggelt.

Und zu Missethätern sich zählen ließ. Die פשעים sind Verbrecher, was aus dem Zusammenhang mit dem vorigen Satze erhellt. Hgst. will nur an hingerichtete Verbrecher denken. Also, daß er die Sünde Vieler wegnimmt. Ges., Knbl. lassen diesen Satz sammt dem folgenden von תחת אשר abhängig sein „dafür, daß er hingoß zum Tod seine Seele, daß er den Missethätern beigezählt wurde, daß er die Sünde Vieler trug und daß er für die Uebelthäter vermittelt" — was unrichtig ist, vielmehr kommt ein selbstständiger Satz, was bewiesen wird durch das והוא nach dem Athanach. Auch ist das Präterit., welches die meisten Erklärer bei den Verbis anwenden, falsch. Auch Umb. und Ew.: „da er doch Vieler Sünde trug" — als ob ein Pro-

test gegen נמנה eingelegt werden sollte, haben unrichtig erklärt, ebenso Del. „während er trug — fürbat". Zwar erklärt letzterer ausdrücklich, יפגיע neben נשא sei Imperfectum, es sei nicht von der ἔντευξις des Verherrlichten, sondern des Gekreuzigten für seine Feinde die Rede. Vielmehr ist נשא als prophet. Präteritum dem יסבל in V. 11. entsprechend, und bezeichnet nicht ein einmaliges, sondern ein fortwährendes Thun des Knechtes Gottes.

Und für die Uebelthäter in's Mittel tritt. Hahn erklärt auffallend verkehrt: „und er wird die Uebelthäter treffen lassen", eigentlich: und „er wird den Uebelthätern Treffen bewirken, d. h. indem der Knecht Jehova's durch die Missethat seines Volkes den blutigen Tod erleidet, wird er es dahin bringen, daß die Uebertreter, das Volk, durch dessen Uebertretung er stirbt, getroffen werden, nemlich von dem Schlag, welchen sie gegen den Heiligen gerichtet haben, indem sie zur Besinnung kommend denselben im Glauben sich selbst zueignen, als welche ihn verdient haben, und so den Tod des Getödteten selbst sterben, durch Eingehen in denselben kraft reuigen Glaubens. Indem sie nun so mit dem Gekreuzigten sterben im Glauben, werden sie dann auch mit dem Gekreuzigten gerechtfertigt werden und als die Frucht seines Leidens und Sterbens das Leben und die Sättigung davon tragen. So kommt der ewige Gnadenrath Jehova's durch ihn mittels seines Leidens und Sterbens zur Vollendung". Der Schlußsatz beweist, daß es dem Erklärer um eine Vermittlung zu thun war, er erreicht sie aber, weil er die Worte nicht nimmt, wie sie dastehen, auf confuse Weise. הפגיע = er intercedirte, er wurde Mittler. Allerdings heißt es zunächst „treffen", „auf Jemand stoßen", auch: vortragen zu Gunsten Jemands, **intercedere,** ἐντυγχανειν Röm. 8, 34. Del.: und für die Frevler fürbat. Wie das Wort mit ב in V. 6. auf Jemand einstürmen lassen, so mit ל für Jemand anlaufen, und 59, 16. מפגיע **intercessor.** Häv.: wurde Mittler. Stdl.: für die Frevler sich verwendet hat. Hgst.: die Frevler wird er vertreten. Die Vertretung geschieht dadurch, daß der Knecht Gottes ihm sein Verdienst als Ursache der Begnadigung der Frevler und der Verge-

bung ihrer Sünden vorhält; es werde, sagt Hgsl., das stellvertretende Leiden als Grund der Vertretung bezeichnet. Calvin: **primum enim sacrificium corporis sui obtulit et sanguinem fudit, ut poenam a nobis debitam solveret, deinde ut valeret expiatio advocati officio functus est atque intercessit pro omnibus qui fide hoc sacrificium amplecterentur.** Luther: „er betete", was zu wenig aussagt, es muß vielmehr Wort und That hier eng verbunden sein. Ges. übersetzt: „und für die Uebelthäter betete". Es seie von dem früheren Zustand die Rede, aus welchem noch dieser Zug des Edelmuths und des versöhnlichen Sinnes des Leidenden hervorgehoben werde. Man habe Züge von Feindesliebe im Alten Testamente vermißt, hier sei einer der schönsten. Der Verfasser stehe aber weit höher als Jeremia, der oft die fürchterlichsten Flüche über seine Feinde ausstoße. Die Leiden des Exils haben diese Stimmung von Ergebung und Resignation begünstigt. Hier hat sich Ges. ein schlimmes Zeugniß für seine Auffassung der Prophetie ausgestellt, und Str. sagt nicht zu viel, wenn er ausruft: Gott erbarme sich, daß solche Leute noch Autorität sind für den Inhalt heiliger Schrift. Hitz. protestirt gegen die Uebersetzung: „er betete für die Uebelthäter", weil dies, obwohl den Israeliten geboten und vielleicht auch geschehen, doch etwas Neues wäre. Str.: ja wohl, diese Weissagung meint nicht etwa nur das vereinzelte Factum Luk. 23, 34., sondern bezeichnet יפגיע zum Schluß des Ganzen mit von der Passion hergenommenen Worten die fortgehende Vermittlung, Vertretung, zunächst Fürbitten, dann Intercediren überhaupt. Ew.: einstand. Köster: **utpote qui pro peccatoribus intercedere pergat.** „Das einmal im Fleisch geschehene vollbrachte Vermitteln oder sich in's Mittel stellen setzt sich nun in seiner Kraft und Wirkung fort, droben wie drunten. Dies יפגיע zeigt Ihn zuletzt auf dem Herrscher- und Heilandsthron der Geduld, bis alle die Seinen gesammelt sind. Unter diesem יפגיע lebt und besteht die Welt, noch reden und schreiben, toben und lästern die Feinde, von denen er manchen Starken noch als Beute heimführen wird. Aber dieses יפגיע, Frucht zum Heile, zum Wegnehmen der Sünde aus

Kraft seines Tragens, genießen insonderheit alle die Vielen, die ihm zugetheilt werden, sein Samen, sein Leben, seine Freude, sein Erbtheil, seine Beute, sein Schmerzenslohn". (Str.)

Von Kap. 54—66. sagt Köster richtig: **Uno quidem et altero versu Israelitae servi et electi Jehovae appellantur; unius tamen servi Jehovae nulla unquam fit mentio**, deßhalb findet auch Vit. schon bei K. 54, 1. sich veranlaßt zu der Bemerkung: **declarato magno mysterio passionis et obedientiae Messiae introducitur chorus propheticus, qui aperto ore explicet illius proximum fructum, ecclesiae amplificationem ex accessione רבים multorum, quorum peccata Messias tulerat.**

Einige Stellen haben wir noch auszuheben, welche ein Licht werfen auf die schon behandelten und welche zugleich tauglich sind, Beweis zu liefern für die Richtigkeit der Auffassung der bisher behandelten Stellen, sowie für die Richtigkeit unserer Fassung im Ganzen und Großen.

Kap. 55, 3—5.

V. 3. Neiget her euer Ohr und kommet zu mir, höret und es lebe eure Seele! Ich will mit euch schließen einen ewigen Bund, die Gnaden Davids, die beständigen!

V. 4. Sieh! zum Zeugen der Völker stelle ich ihn, zum Fürsten und Gebieter der Völker.

V. 5. Siehe! eine Volksmasse, die Du nicht kennst, wirst Du herbeirufen, und eine Volksmasse, die Dich nicht kennt, wird zu Dir eilen um Jehova's deines Gottes willen und ob des Heiligen Israels, daß (weil) er Dich verherrlicht hat.

V. 1. 2. enthält einen einladenden Aufruf zum Genusse der freien und reichen Gnade, welche Jehova anbietet, V. 3—5.: Er will mit Israel einen ewigen Bund schließen und ihm die auf die fernste Zukunft lautenden unwandelbaren Davidsgnaden geben, indem er ihm den zukünftigen Davidssohn, den zweiten David, den Messias gibt — „der Gnadenbund ist also die Realisirung der dem David gegebenen Verheißungen" — und in dem messianischen Königthum

ist das Davidische Königthum nicht nur erneuert, sondern auch vollendet. Das messianische Königthum aber vereinigt unter sich alle Völker und wird für Israel die Zeit der großartigsten Verherrlichung herbeiführen.

ברית עולם. Vor allem ist zu vergleichen, was ich in Bezug auf ברית in K. 42. bemerkt habe. Es sieht zurück auf 54, 10.: „denn die Berge mögen weichen und die Hügel wanken; meine Liebe aber weicht nicht von dir und mein Friedensbund wanket nicht, spricht dein Erbarmer Jehova". Wenn in der angeführten Stelle mehr auf die Vollendung im שלום geschaut wird, so ist hier der neue Bund bezeichnet mit חסידי דוד הנאמנים. Was die Construktion betrifft, so sind die Worte ꝛc. חסידי entweder als Zeugma mit ברית verbunden und man hat ein anderes passendes Verbum zu ergänzen. Vit.: **me daturum vobis** oder einfach als Apposition zu ברית, wo dann der allgemeine Begriff „gewähren", „geben", welcher im vorigen „Bund schließen" enthalten ist, noch nachwirkt. Denn bei jeder Bundschließung gewährt zuerst Jehova etwas und dann erst stellt er seine Aufgabe. Es fragt sich nun: weist V. 4. auf den bereits in David geschehenen vorbildlichen Erfüllungsanfang zurück, so daß der Hauptgedanke von V. 4. 5. dieser ist: Wie David ein Gebieter über Völker war, so übergibt sich nun die ganze Heidenwelt Israel, dem Volke Davids, oder hat V. 4. den Knecht Jehova's in individuell persönlichem Sinne, den Messias zum Object, so daß דוד V. 3. entweder geradezu Name des Messias oder doch des Davidischen Königthums ist, welches im Messias sich vollendet? Del. sagt: da Prät. und Fut. wechseln, da der Knecht nicht ausdrücklich genannt ist und also נתתיו auf דוד zurückzubeziehen am nächsten liegt, da endlich sonst nirgends in diesem Weissagungscyklus der Knecht als Davidide aufgeführt wird, so entscheiden wir uns mit Hahn für die erstere Auffassung, wornach V. 4. von der vergangenheitsgeschichtlichen Person Davids redet und V. 5. sich an das Israel der Zukunft mit der Verheißung richtet, daß es, was jener war, in gegenbildlicher voller Wahrheit werden werde: die ganze ihm bis jetzt unbekannte Heidenwelt wird sich Israel an-

schließen und sich untergeben um Jehova's willen, denn der macht Israel herrlich, so daß die Völker sich beeifern, zu Israel zu zählen. (Vergl. was wir zu K. 42. bemerkt, insbesondere p. 29 ff. und and.) Wenn aber Knbl. meint: In dieser Mahnung zur Heimkehr in das heilige Land und zur Erfüllung der Bedingungen des Heils fordert der Verfasser zuerst die Exulanten im Allgemeinen auf, sich Jehova mit ganzer Ergebenheit zuzuwenden und demgemäß sich zur Rückkehr in sein Land zu entschließen, wo ihnen der Genuß der besten Erdengüter und eine Macht und Herrschaft wie zu Davids Zeiten zu Theil werden werde, und unter den „Hulden Davids" nichts versteht als solche, wie sie Jehova dem David erzeigte, als Verleihung hoher Macht und Herrschaft und großen Glanzes und in der gesammten Stelle nichts findet, als „bloße Zurückweisung auf den alten König David", wie Eichhorn, Ges., Mr.: **beneficia constantia qualibus Davides ornatus est**, und Hitz.: David ist nicht gesetzt für das Davidische Königshaus Hos. 3, 5., noch für den künftigen David Ezech. 34, 24., sondern David ist selbst gemeint und es wird auf die Urzeit zurückgesehen; es wird gezeigt, daß die Gnade, welche dem Volk werden soll, derjenigen, welche dem David geworden war, ganz analog sei, und daß, wie David Herr der Völker war, so werden sich auch dem Volke Israel die Völker unterordnen, und Hofm.: was man unter den „Hulden Davids" zu verstehen habe, kann nach der Vergleichung von Ps. 89, 50. und 2 Chr. 6, 42. nicht zweifelhaft sein; es sind die Gnadenerweisungen, welche Jehova dem David zugewendet hat. Hahn: „die versicherten Gnaden Davids, d. h. die David für sein Haus und sein Volk, sofern dasselbe im Davidischen Hause concentrirt ist, zugesicherten Gnaden. Wenn Israel zu Jehova sich bekehrt, wird Jehova ihm den David als Gnade für die Zukunft zugesicherten ewigen Bund wirklich schließen 2 Sam. 23, 1—7., sonach ist unter David nicht das Davidische Geschlecht oder der zukünftige David, der Messias zu verstehen, sondern der König David selbst" — so fassen diese Erklärer alle die Sache viel zu äußerlich und haben den rothen Faden der Weissagung, der sich durch das ganze Alte Testament

zieht, verloren; auch die Bedeutung Davids als Musterbildes eines theokratischen Königs, der insofern messianische Bedeutung hat, allerdings nur typische, übersehen, gerade wie sie bei Erklärung der früheren Stellen, wo vom Volke Israel als theokratischem, somit als typisch-messianischem die Rede war, eben den Begriff des theokratisch-messianischem übersehen haben.

Wenn aber Str. geradezu sagt, דוד ist Christus selbst und vom ehemaligen David kann hier unmöglich die Rede sein — so fällt er in das entgegengesetzte Extrem und fehlt ebenso, indem er die Grundlage aller Weissagung, das Volk Israel mit seiner bedeutungsvollen Geschichte, die durchaus Typus ist, und seinen typischen Persönlichkeiten, worunter David hauptsächlich zu nennen ist, ganz außer Acht läßt, während er doch zu einer andern Stelle sagt: „immer dieselbe Grundanschauung von dem bevorzugten Volke, durch dessen Vermittlung erst allen Völkern schließlich wie anfänglich das Heil kommt". Schon Köster hat das Richtige angedeutet, wenn er sagt: **quam facile enim illis temporibus cum populi nomine Messiae notio coaluerit, monstrat etiam locus per se difficillimus, sed ex hactenus allatis nullo negotio illustrandus. Versum 4. perperam Gesen. refert ad solam prisci Davidis memoriam: id enim neque contextus patitur, neque vox** הן **quae semper nova et futura nuntiat** (letzteres allerdings, vgl. S. 123 f., nicht ganz richtig) **ergo auctor, V. 3. loquitur ad Judaeos, V. 4. Messiam tangit ex Judaeis proditurum et V. 5. demum populum tanquam unicam personam adloquitur.** Die Anschauung des Propheten geht auch hier vom Volke aus, und die höhere Allgemeinheit des Volks, um welcher willen das Volk, ungeachtet es in der Erscheinung seiner Idee nicht entspricht, doch bei Gott in Gnaden ist, — denn er hat ihm ein für allemal seine חסדים zugesagt, und diese müssen vermöge der göttlichen Treue הנאמנים sein, nicht nur **firmae**, sondern weil sie von Zeit zu Zeit sich wieder realisiren, bis die ganze πληρωσις in Christo auftrat und gleichsam immer wieder aufgefrischt und bestätigt werden, **confirmatae** — stellt sich dem Alten

Testamente eben nicht als abstracte Allgemeinheit dar, sondern in ihrer concreten Verwirklichung in einzelnen Individuen, in den Patriarchen, in Mose, in David und Andern. Wie in K. 41, 9. schon auf Abraham recurrirt wird, in welchem das Volk ein erwähltes ist, so hier auf David, der die Verheißung empfangen, „sein Same soll ewiglich regieren und sein Stuhl und Königthum soll ewiglich bestehen" — eine Weissagung, die zwar zunächst auf seinen Sohn Salomo ging, aber ihre volle Erfüllung erst in dem Friedefürsten gefunden hat, der Davids Sohn und Herr und auch Salomo's Urbild war; die königliche Würde in Israel ist Vorbild des messianischen, Alles vollendenden Königthums Christi, und im Leben Davids vereinigt sich, was die Bedeutung der ganzen Alttestamentlichen Geschichte ist: Christum vorzubilden, zu weissagen und fortzupflanzen. Er ist der Stammvater Christi; ausdrücklich wird der Segen der Verheißung auf seine Familie übertragen und von da an schildern die Propheten Christum als Isai's Sproß und Davids Sohn. Er ist aber auch in gewisser Beziehung Vorbild Christi: durch Leiden und Erniedrigung geht sein Weg zur Herrlichkeit; er wird von geringen Anfängen König des Volkes Gottes, Besieger der Heiden. So sieht es auch Häv.*) an, wenn er sagt: „Wie hängt die Vorstellung mit anderweitigen Aussprüchen über den Messias, namentlich seine Herrlichkeit zusammen? Als Knecht Gottes ist der Messias auch den Leiden unterworfen. Das folgt aus dem Begriff des Dienens, des Vollziehens des göttlichen Rathschlusses, sobald der Begriff der Sühne darin aufgenommen wird. Mit den Davidischen Verheißungen setzt gerade Jesaj. selbst seine Verkündigung in Verbindung. David ist aber der Typus des Messias und zwar in objectiver Hinsicht vermöge der göttlichen Erwählung und Segnung, aber auch in subjectiver Hinsicht (vergl. Ezech. 34, 23. 24.) vermöge seiner Demuth und seines Leidens".

Bertheau**): von dem Messias aus Davids Hause und

*) in seiner Alttestamentlichen Theologie von Hahn.

**) Jahrbücher für deutsche Theol. V. Band 3. Heft. 1860. S. 509.

der Wiederaufrichtung des Davidischen Königthums kommt nichts vor. Auch nicht K. 55, 3—5., denn durch den ewigen Bund, den Gott mit Israel schließen will, werden dem Volke nur die Gnaden, die dem David zu Theil geworden sind, die beständigen, zugesichert u. s. f.

Wie willkürlich also ist es, hier nur eine Vergleichung von David und dem Volk Israel zu finden! „Allerdings", sagt Oehler, „ist דוד, worauf sich das Suffix. in dem נהתיו bezieht, der alte David, aber aus Hos. 3, 5. Hesek. 34, 23. ff. Jer. 30, 9. ist bekannt, daß das messianische Königthum nichts Anderes ist, als die Erneurung und Vollendung des Davidischen Königthums, so daß in dem Messias eben David selbst der die Völker Beherrschende ist. Daß in dieser Stelle der Prophet den Messias nicht vor Augen gehabt habe, könnte nur der behaupten wollen, der auch die ungereimte Behauptung nicht scheuen würde, der Prophet habe die im Volksbewußtsein so lebendige Messiasidee überhaupt ganz vergessen gehabt". Somit bleibt es trotz der genaueren Erklärung von Umb.: „nicht als wenn die Frommen des Exils den Messias nach seiner geschlechtlichen Abkunft gar nicht mehr auf David zurückgeführt hätten — sondern soviel soll hier nur behauptet werden, daß, was von irdisch-politischen Stoffen in dem erwarteten Königsbilde bei aller Idealität eines Jesaia und Anderer zurückgeblieben, nun durch das Läuterungsfeuer des Exils herausgeschmolzen worden", doch einseitig, wenn er sagt: „auch die Hoffnung eines prächtigen Königs aus Davids Geschlecht zur Erlösung von der Schmach der Knechtschaft, hatte sich an den Mauern des übermüthigen Babels gebrochen; nur der Herrscher eines fremden Stammes wurde ihnen von den Propheten als Retter aus der politischen Noth in glänzender Zukunft gezeigt". Faßt doch Umb. selbst unsere Stelle als messianisch, wenn er sagt: „Am bemerkenswerthesten und entscheidendsten endlich für die Verklärung des königlichen Daviden in einen Fürsten beglückender Lehre für alle Völker zeugt K. 55, 3. 4., und mit Recht sagt er: „denn es muß gewiß auffallen, daß der Prophet bei der Verheißung eines den Durst löschenden und Hunger stillenden ewigen Bundes, den

er in Apposition „beständige Davidsgnaden" nennt, hier in Erinnerung sollte gebracht haben, daß jenen David einst Gott zu einem Gesetzgeber und Fürsten der Nationen bestimmt. Das wäre im Flusse weissagender Rede eine höchst unpassende historische Reminiscenz".

Hahn's Erklärung „die Herrschaft über die Völker ist die nothwendige Folge der Ueberwindung derselben. Was Jehova dereinst dem David zugesichert hat, daß er in seinem Samen die Völker besiegen und beherrschen soll, das wird er ihm, wenn Israel zu ihm sich bekehrt und das durch den zweiten David ihm gewonnene Heil gläubig annimmt, wirklich gewähren", befriedigt nicht, harmonirt auch nicht ganz mit dem zu V. 3. Gesagten „es sei nur der König David zu verstehen, nicht das Davidische Geschlecht oder der zukünftige David, der Messias". Zwar richtig sagt Del.: „diese schließliche Erfüllung der Davidsgnaden erlebt Israel freilich durch den Knecht, welcher Prophet, Priester und König in einer Person ist, aber im Bewußtsein des Propheten ist zunächst das Israel der Zukunft Davids Gegenbild, und der persönliche Knecht nur in wiefern er das Centrum des gegenbildlichen Kreises ist. Der stereotype Messiasbegriff ist eben bei unserm Propheten wirklich in den des עבד aufgelöst und kommt erst mittelst der aufsteigenden Bewegung, welche letzterer hat, wieder zu sich selbst; er gelangt erst von der volklichen Basis aus wieder zur Verpersönlichung, und zwar inhaltreicher, geistlicher, verklärter. Der persönliche עבד ist kein anderer, als der בן־דוד der älteren Prophetie, aber die Prämissen, von welchen aus man zu diesem, nirgends ausdrücklich von unserm Propheten gezogenen Schlusse gelangt, sind nicht die, daß der עבד aus dem Samen Davids und der schließlichen persönlichen Verwirklichung der Verheißung, sondern die, daß er aus dem Volke Israel und der schließlichen Verwirklichung der Idee Israels, seines innern Wesens und seines Berufs an die Völkerwelt ist". — Doch möchte damit, so gut die volkliche Basis hervorgehoben ist, gerade für unsere Stelle das Vorbildliche in David zu wenig berücksichtigt sein. David hat aber seine Verheißung nur empfangen, weil er König des Volks

Israel war, nur als theokratischer König in einem theokratischen Staate. Auch ist in der eben angeführten Erklärung auf V. 4. zu wenig Rücksicht genommen, indem derselbe einfach auf den alten David zurückbezogen wird, wodurch das Neue, das in unserer Stelle auftritt, verwischt ist. Vergl. 2 Sam. 23, 3—5., wo dem David, „ein gerechter Herrscher unter den Menschen", „ein Herrscher in der Furcht Gottes" verheißen wird, und Jes. 9, 6.: „die Herrschaft wird er mehren und des Friedens wird kein Ende sein auf dem Thron Davids und in seinem Reich. Befestigen wird er es und stützen durch Gerechtigkeit und Wahrheit von nun an bis in Ewigkeit", und Ps. 89, 4. 5. — den ganzen Psalm heißt Köster fere commentarii instar ad locum nostrum; ibi enim similiter praedicantur, חַסְדֵי יְהוָה (V. 2. u. 50.) et populus cum rege Messia fere permixtus apparet (V. 39. 51.) — „einen Bund schloß ich mit meinem Auserwählten, schwur David meinem Knechte: in Ewigkeit will ich deinen Samen bestätigen und gründen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron" — womit die Gnaden Jehova's eben als unveränderliche sich darin bezeugen, daß das Davidische Haus und der Thron ewig dauern soll, — so muß eine Person angedeutet sein, in welcher sich dies alles erfüllt, und dies ist keine andere, als die Wurzel Isai's, welche dasteht „ein Panier der Völker", Jes. K. 11, 9. ff. Ich habe schon bei K. 42. auf S. 30 eine Stelle aus Micha hervorgehoben, und hieher gehört, was Häv. zu Micha 4, 5. sagt: das Neue, welches Micha herzubringt, besteht in der näheren Feststellung der Art und Weise, wie jenes Reich des Friedens zu Stande kommt, nemlich nicht durch menschliche Kraft, ebensowenig durch die Totalität des Volks wie durch eine gewöhnliche Persönlichkeit. Die Gründung des Friedensreiches kann nur durch eine Person bewirkt werden, in welcher sich die Idee des Friedens selbst wahrhaft realisirt und dadurch real mittheilt 5, 4.: וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם So dienen diese Stellen bei Micha, im ersten Theile des Jesaia und unsere Stelle wesentlich zur Erklärung des in K. 42. u. 49. dem Volke

verheißenen Bundes; sie bilden die Ergänzung zu jenen Stellen, welche die volkliche Seite auffassen, dadurch, daß sie die persönliche Seite hervorheben, welche das neue Herrscherthum aufzurichten bestimmt ist, und Micha schreibt dieser Persönlichkeit, welche die Idee des Reiches Gottes realisiren soll, nicht nur ein Angehören dem Geschlechte der Verheißung zu — er geht sogar auf die Urzeit zurück, in welcher Juda das Herrscherthum zufiel Genes. 49, 8. ff. — sondern der eigentliche Ursprung derselben geht hinaus über den zeitlichen Anfang dieses Geschlechtes; es ist sein Ausgang מִקֶּדֶם und מִימֵי עוֹלָם. — Dann übt das Reich Gottes seine Segensmacht über die Völker aus und die Theokratie erreicht selbst ihr Ideal, indem Jehova der einzige Herr dieses Friedensreiches geworden ist, und die Idee der Gerechtigkeit auf dem Throne Davids realisirt sich, und eben die Stellen, welche nach Kap. 53. erscheinen, schildern den neuen Gottesstaat mit seinem Regimente des Friedens und der Gerechtigkeit. Somit bezieht sich V. 4. aber allerdings nur im Zusammenhang mit V. 3. auf den Messias; man könnte sogar das „ihn" auf den Messias beziehen als auf den in K. 52, 14. b, vergl. pag. 125, in Folge der Vergleichung mit dem vorher beschriebenen עבד als Volk, auch nur unbestimmt hingestellten עבד als Individuum; allein dies ist nicht einmal nöthig, da K. 53. der persönliche עבד in großartiger Schilderung vorangegangen und am Schluß der Schilderung seine Verherrlichung im Zutheilen der Vielen und im Sichzutheilen der Starken als Beute, vergl. pag. 208, ausgesprochen ist, was auf den Fürsten der Völker paßt. Zudem entspricht besonders der Ausdruck עד לאמים dem K. 42. u. 49. vom Hinausbringen des משפט und תורה vom עבד Ausgesagten. Es liegt somit sehr nahe, unsere Stelle zusammenzubringen mit den früher behandelten Stellen. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß deßhalb auch in K. 42. und 49. der persönliche Messias gemeint seie; vielmehr handeln die Stellen vor K. 53. vom Volke und dem Bunde, K. 53. aber vom Individuum, welches durch seinen Tod der Stellvertretung allein im Stande ist, die Urbestimmung des Volks, ein Friedensreich zu bilden, zu realisiren. In unserer Stelle wird

auf K. 53. kurz zurückgesehen und dieser leidende Knecht als König und Herr aus Davidischem Geschlechte aufgestellt. Die folgenden Stellen handeln wieder vom Volk, nun aber, wie es nach der vom Urbild Israels ausgegangenen Kraft eine neue Gemeinde bildet, wo dann die unlauteren Elemente durch Gericht ausgeschieden werden, oder vielmehr durch Nichtannahme des Messias sich selbst ausgeschieden haben, — von dem wahren Israel, von dem Reste, der seine Urbestimmung erfüllt, von den in Wirklichkeit wahren Knechten Jehova's. Zugegeben muß werden, daß der Prophet selbst die Vereinigung beider Anschauungen der in K. 53. und der in unserer Stelle und der Stellen im Protojesaia nicht vollzogen hat, aber wie nahe liegt diese Vereinigung besonders für denjenigen, welcher den Deuterojes. und Protojes. zusammen nimmt als ein Produkt eines und desselben Propheten, trotz des Protestes von Umb. nach Ges. (Vergl. den Anfang des zweiten Theiles.) Noch viel natürlicher erscheint diese Erklärung unserer Stelle, wenn man die oben angeführte Stelle bei Hesekiel liest: „und ich erwecke über sie einen Hirten (Kap. 53, 16.: wir Alle wie Schafe irren wir ꝛc.) und er weidet sie, meinen Knecht David; der wird sie weiden und wird ihr Hirte sein, und ich der Herr werde ihnen Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte". (Umschreibung des Wortes: theokratischer Herrscher.) Trotzdem daß ein Herrscher verheißen wird, erscheint doch Jehova selbst als oberster Herrscher; wie er auch trotz der Verheißung des Messias noch immer als גֹּאֵל erscheint, ganz adäquat der Gesammtanschauung des Alten Testaments, und V. 25. „ich schließe einen Friedensbund" — was sich doch nicht auf den alten David beziehen kann, sondern nur auf den von ihm kommenden Samen, auf dem die Verheißung ruht, auf den zweiten David; auch die Stelle aus Hos. „darnach werden sich die Kinder Israels bekehren und den Herrn ihren Gott und ihren König David suchen", und in Jerem. wird darauf hingewiesen, wie eine Zeit kommen werde, wo das Volk Israel nicht mehr einem Fremden dienen dürfe, sondern dem Herrn ihrem Gott und ihrem König David, welcher erweckt werde. Wie nahe es liegt, auch in unserer Stelle, unter dem in Folge der

Davidischen Verheißungen auftretenden, mit David im engsten Zusammenhang stehenden, den עבד aus K. 53. zu finden, bezeugt auch Sacharj. 3, 8., welcher den zukünftigen König der Gerechtigkeit (K. 53. צדק und הצדיק) auch עבד nennt. In V. 5. ist dem Volke, das nun ein messianisches ist, das nur seiner Urbestimmung gemäß seine Idee realisirt, das verheißen, was in K. 42. und 49. — nemlich seine geistige wunderbare Macht über die Völker und sein segenbringender Einfluß auf sie; aber wie sich in den Stellen seit K. 53. zeigt, nicht das ganze Volk, sondern nur ein Theil desselben, d. h. diejenigen, welche den idealen Israel vorher präsentirten — aber die Scheidung in einen frommen und unfrommen Theil des Volkes ist jetzt erst vollzogen. Früher, wo immer auf die Urbestimmung und Verheißung der Vorzeit recurrirt wurde, ging die Weissagung auf's Volk, denn das Volk Israel als Volk hat die Verheißung, dem Volke wurde die Bestimmung; aber in Folge des versöhnenden Todesleidens des עבד trat die Scheidung ein — das ist eben die *Κρισις*, welche der Messias mit seinem Versöhnungsgeschäfte hervorrief. In Bezug auf die Stellen, in welchen die עבדים vorkommen, sagt Knbl.: „der Prophet hoffte, nemlich in seiner ersten Begeisterung, die Jehovaverehrer würden alle wie ein Mann sich zur Heimkehr entschließen, und er faßt sie daher in seinen Reden zu einer einheitlichen Gemeinschaft zusammen in עבדיה, sie sind ihm die Jehovaverehrerschaft oder der Jehovaknecht des Volkes. Allein bei weiterem Verlauf der Ereignisse stellt es sich heraus, daß nur eine Anzahl Jehovaverehrer zur Herstellung der Theokratie im heiligen Lande geneigt war, viele von ihnen aber im Lande des Exils bleiben wollten. Er wendet von da an die theokratische Bezeichnung „Knecht" nur auf die zur Heimkehr und Herstellung der Theokratie Entschlossenen an, braucht aber den Plural, weil die Heimkehrenden nicht der ganze Jehovaknecht, sondern nur einzelne Jehovaknechte waren". Consequent bleibt dieser Erklärer bei der Einschränkung des ganzen Stückes auf die exilische Geschichte, aber das *πρωτον ψευδος* ist eben die Ansicht, als ob die Weissagung,

die wir vor uns haben, nur eine Schilderung der Zustände im Exil und unmittelbar nach dem Exile seien, somit die ganze Weissagungsreihe nur Geschichtsdarstellung ex eventu und post eventum. Und was ist damit erklärt über den Unterschied der עברים und des עבד, wenn derselbe nur hervorgeht aus einer getäuschten Hoffnung des Verfassers? Also nicht einmal rein historische Geschichtsschreibung wird dem Propheten vindicirt, sondern rein subjective, wie sie ruht in den Hoffnungen des Propheten! Der Prophet wird schon weit genug herabgesetzt, wenn er statt vaticinia nur gemeine Geschichtsdarstellung gibt, aber er wird geradezu zum Heuchler und Volksschmeichler, wenn er, wie Knbl. will, auf die, welche zurückkehren wollten, die Segnungen des Friedensreiches herabfleht, sie mit dem Namen „Bekehrte", „Bewahrte", „auf denen der Geist Jehova's ruht", „heiliges Volk", „Auserwählte", „Knechte Jehova's" nennt, während er die, welche nicht zurückkehren, mit Hunger, Durst, Schande, Herzeleid, Jammer und Heulen bedroht, und mit der göttlichen Rache ihnen Schrecken einjagt, und das alles bloß, weil sie des Propheten, nach Knbl. rein menschlichen Rathe, zurückzukehren, nicht bereitwillig sich fügen.

Kap. 54, 17.

„Das ist der Erbbesitz der Knechte Jehova's und ihre Gerechtigkeit von mir, spricht Jehova."

Nachdem die Weissagung vom Knechte Jehova's ihren Höhepunkt in der Weissagung K. 53. vom עבד א. 'ξ. erreicht hat, tritt sie wieder zurück auf ihre unterste Basis und zeigt die Wirkungen des stellvertretenden, sühnenden Leidens in der Constituirung einer neuen Gemeinde, was ganz adäquat ist der Darstellung bei Micha, einer Gemeinde, welche das wahre Israel bildet, in Beschreibung des Heiles, das diejenigen genießen, welche die göttliche Bundeseinladung mit ihrem Frieden und ihrer Gerechtigkeit acceptiren. Die Momente für die neue Volksbildung sind eben auf den 55, 4. gestellten Zeugen und Fürsten hin, in welchem die uralten Gnadenverheißungen unentgeldlich sich dem heilsbegierigen

Volke darbieten: Suchen und Anrufen Jehova's 55, 6. f., rechtliche Gesinnung und Handlungsweise in Folge der Bekehrung und Vergebung. Die göttliche Bundeseinladung gewährt ohne Ansehen der Person Eintritt und Genossenschaft in dem allen Völkern sich öffnenden Bethause auf dem heiligen Berge (56, 7.). Erst in dieser Bundesgemeinschaft, da Jehova's Geist und Wort regiert, in welcher alles bekehrte Volk sich wieder findet, bricht (K. 57, 15. 16. 19.) das Licht mit seinem herrlichen Glanze an, so daß das Volk selbst ein Licht wird für die noch Unbekehrten aus seiner Mitte, wie für die Nationen von ferne her (vergl. K. 42. unserer Erklärung pag. 54. f.), so daß Nationen und Könige sich dem Gottesstaate einverleiben, der den König Jehova zu seinem Herrscher hat, und das alles auf Grund des ewigen Bundes, dessen Gnade nicht mehr wankt noch weichet. Friede und Gerechtigkeit herrschet, und ein fort und fort sich mehrendes Geschlecht von Gerechten bildet sich (K. 60.). — Dann ist die Aufrichtung der Stämme Jakobs und die Wiederbringung der Verwahrloseten Israels realisirt. Aber nicht das ganze Volk wird ein עבד Jehova's im wirklichen Sinne, sondern nur der ihm gefällige זרע; nur ein Theil wird zu עבדים Jehova's — es ist dies das neue, seiner Bestimmung entsprechende Israel. Während aber den „Knechten Jehova's" die Verheißungen von Gerechtigkeit und Herrlichkeit für sich und von Segen für die Völker zur Wahrheit werden, hört die Prophetie nicht auf, noch demüthigende Bestrafungen und Erweckungsrufe zur wahren Besserung und Hinweisung auf die drohenden Gerichte, für diejenigen zu verkündigen, — denn es sind auch noch Abtrünnige — welche die frei dargebotene Bundesgnade nicht annehmen, Kinder der Uebertretung und ein falscher Same. Die Gegensätze, welche mit K. 53. in Bezug auf den עבד ausgerungen, präsentiren sich wieder, indem den „Knechten Jehova's", welche den Bund halten, ein Same des Ehebrechers und der Hure entgegengesetzt wird. Es ist sehr wichtig, den Theil unseres Stückes von K. 54—66. in Zusammenhang zu bringen mit dem K. 40—53. Die Erklärer haben darin gefehlt, daß sie die Stellen, wo von עבדים die Rede ist, so abgelöst

von denen, in welchen der עבד vorkommt, betrachtet haben. Eben das, was in den Stellen des ersten Theils nur angedeutet war in großartiger Anschauung, wird in den Stellen des zweiten Theils näher entwickelt, nachdem in K. 53., das in der Mitte steht, die conditio sine qua non hervorgehoben war. Wie in Folge des stellvertretenden Todes des עבד א. 'ξ. sich das Ideal, in welchem Israels Bestimmung ruht, realisirt, indem Knechte des Knechtes Jehova's, welche eben damit Jehova's Knechte sind, auftreten, welche Fülle zur Genüge haben, so auf der andern Seite solche, für die sein Tod zur נגע geworden ist (vergl. uns. Erkl. S. 171 f.), welche noch in der Irre gehen ohne Hirten und trotz der angebotenen Gnade noch länger hungern und dürsten, welche also nichts beitragen zur Verwirklichung des Ideals, sondern nur die Fortsetzung bilden von Israel, wie es ein tauber und blinder Knecht ist, wie es sich in seiner empirischen Erscheinung präsentirt, abgelöst vom Messias. — Für diese letzteren hat der Prophet noch göttliche Strafgerichte, während die בחירים, der Rest der Gottesfürchtigen, die volle Gnade des Heiles und Friedens genießen. Dieser Gegensatz tritt besonders stark hervor in folgender Stelle, wo Glückseligkeit und günstige Lebensumstände den Einen, Mangel und Fluch den Andern angekündigt wird, Kap. 65, 13. 14. „Darum spricht also der Herr Jehova: siehe, meine Knechte sollen essen, und ihr sollt hungern; siehe, meine Knechte sollen trinken, und ihr sollt dürsten; siehe, meine Knechte sollen sich freuen, und ihr sollt zu Schanden werden; siehe, meine Knechte sollen jubeln vor Herzensluft, und ihr sollt schreien vor Herzeleid und vor Seelenkummer jammern".

Kap. 59, 20. 21.

„Denn es kommt für Zion der Erlöser und für die bekehrten Sünder in Jakob, spricht Jehova und ich — das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jehova: mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, sollen nicht weichen von deinem Munde und von dem Munde deines Samens". Wie

auf der einen Seite die Gerichte Gottes drohen für diejenigen, welche der Bundeseinladung nicht folgen, so wird auf der andern Seite für die Bekehrten die Aussicht auf den Erlöser, dessen Wirksamkeit fortgeht, und auf die ewig fortdauernde Gemeinschaft des göttlichen Wortes und Geistes eingeschärft. Köster findet in V. 21. unum locum in K. 54—66. in quo servus J. quodammodo latet. Hgst. und Str. verstehen hier unter dem גֹּאֵל nach dem Vorgange von Abesra und Kimchi den Messias; allein ich habe schon zu K. 49, 7. pag. 90 es angeführt, daß der עֶבֶד selbst nicht als Erlöser erscheint, sondern überall Jehova (vergl. auch 54, 5.) selbst mit seinem starken Arme erlöset aus dem Gerichte, welches über die Gottlosen kommt, welche in den in Folge des Todes des Gerechten aufgestellten Friedensbund nicht eintreten. Die Bekehrten sind „die Bewahrten", K. 49, 6., weil sie durch Bekehrung und Glauben sich haben richten lassen. Vom Messias aber kann hier nicht die Rede sein, weil er kein Erlöser heißen kann für schon Bekehrte. Hitz. hat ganz Recht, wenn er sagt, „vorausgesetzt wird auch hier, daß nur ein Theil des Volkes sich bekehre". Die Zurückweisung in V. 21. auf 42, 1. und 49, 2. ist deutlich. Diejenigen, auf welchen Jehova seinen Geist ruhen läßt, in deren Mund er seine Worte gelegt hat, sind aber nicht der Prophet selbst, auch nicht der Stand der Propheten, sondern nur Diejenigen, auf welche sich das Suffix. in אוֹתָם bezieht, die Bekehrten, d. h. der Theil des Volkes, welcher seiner Bestimmung nachkommt — er soll fortan des Geistes und der fortwährenden Offenbarung Jehova's theilhaftig bleiben, und so seinem typischen Charakter als Knecht Jehova's völlig entsprechen in Wirklichkeit — deßhalb die Zurückweisung auf K. 49. Die Meinung Grotius, welcher auch hier den Cyrus als liberator figura Christi findet, ist einer Widerlegung nicht werth, da ja von Cyrus hier gar nicht die Rede ist, überhaupt erscheint Cyrus nur als göttliches Werkzeug der Befreiung Israels und als Typus der heidnischen Könige, welche Jehova die Ehre geben, nachdem sie sein Walten unter seinem Bundesvolk gesehen, nie aber er-

scheint er, wie Ew. noch annimmt, als Typus des Messias, nicht einmal der weltlichen Seite des Messias.

Kap. 61, 6. ff.

Ueber dieses Kap. verweise ich auf unsere Bemerkungen zu K. 50. p. 100 ff. Die Bewahrten, die bewährten Knechte Jehova's, die Gottes Wort im Munde und sein Gesetz im Herzen haben, bekommen als Priester des Herrn den Missionsdienst an die Heiden, welcher dem ganzen Volk vermöge seiner Urbestimmung zugedacht war, 2 Mos. 19, 6. Selbst Ges. sagt: In der messianischen Zeit soll nur realisirt werden, was bisher Ideal geblieben war. Zwar Hgst. findet in V. 3., daß der Redende verkündigt, wie er nicht nur gesandt und bevollmächtigt sei, die Erlösung nicht bloß anzukündigen, sondern auch zugleich zu ertheilen nach dem Vorgange von Vit.: **non praeco tantum sed et dispensator**, ebenso Str., worauf die Frage: kann das der Prophet? durfte der Prophet so von sich reden? Die Stelle vom „Geben" heißt: „ihnen zu geben Hauptschmuck statt Asche, Oel der Freude, statt der Trauer, Gewand des Jubels, statt des verzagten Geistes". Aber ist denn dieses **verbotenus** bei Christo in Erfüllung gegangen? Str. weiß Rath: „Wenn Christus in der Erfüllung dasselbe freilich nicht in solcher Weise verkündigte, darbot, lockend gleichsam hinstellte, so that er weislich und recht daran, er, der allen Inhalt der Propheten ebensowohl kannte, als die Herzen seiner Zeitgenossen. Der Weissagung aber geziemt es, mitunter auch unbehindert von der langen Zwischenzeit gleich vorauszusehen, zusammenzufassen". Mit dem letzten Satze aber hat Str. selbst bezeugt, daß die Stelle nicht direct messianisch ist. Dasselbe spricht er auch aus zu V. 4—6.: „nichts destoweniger behält im Ganzen Israel, die alte Stammgemeinde, einen gewissen Vorzug des Priestervolks der Menschheit, und in diesem vorzüglichsten Sinne heißt sie der eigentlichste Diener Jehova's". Was Str. „alte Stammgemeinde", das heißt der Prophet in seinem zweiten Theile „die Knechte Jehova's"; sie bilden den neuen Priesterstaat; von außen

werden sie geehrt und bedient, von innen göttlich gesegnet und geschmückt. Sie sind das heilige Volk, die Erlöseten des Herrn, und ihre Stadt eine besuchte und nie mehr verlassene (Kap. 62, 12.).

Kap. 65, 8—10.

Indem die Aussicht auf das Heil immer wieder als Trost hervortritt, und der Gottlosigkeit und dem Stolze das Gericht gedroht wird, hebt sich zum Schluß die Gerichtskatastrophe, wie sie das Alte zerstört und ein Neues schafft, hervor, sowohl in ihrer nächsten Beziehung auf Israel, das also nur einen Rest von Gottesfürchtigen der Heilszeit überliefert, als auch in der fernsten Beziehung auf die neue Gemeinde in ihrem Bestehen nach der Neuschaffung von Erde und Himmel (K. 65. f.).

„So spricht der Herr: wie sich findet der Most in der Traube und man spricht: Verderbe sie nicht; denn es ist Segen drin — so will ich thun um meiner Knechte willen, nicht zu verderben ganz und gar, und ich will hervorgehen lassen aus Jakob einen Samen und aus Juda einen Erben meinem Berge, daß es besitzen sollen meine Auserwählten und meine Knechte wohnen daselbst. Saron wird zum Anger der Schafe, das Thal Achor zum Lagerplatz der Rinder für mein Volk, die mich suchen". Str. meint zwar, es rede der Prophet hier keineswegs bloß von den übrig bleibenden Wenigen, dem λειμμα κατ' ἐκλογην χαριτος, sondern von ganz Israel und seiner letzten Zukunft. Wohl hebe die Weissagung an mit שאריישוב K. 7, 3., diesem heiligen Samen und Stamme K. 4, 2. 3. 6, 13. 10, 21. 22., jetzt seie sie aber längst höher gestiegen und habe sich erweitert zur Aussicht auf eine fernzukünftige, allgemeine Wiederbringung des Volkes im Ganzen, aber es stehet geschrieben „die mich suchen". Str. erwiedert darauf: „dann sucht, ehrt ihn im Ganzen das Volk". Zur Erklärung vom Bilde der Traube sagt Hahn richtig: weil Israel wie eine Traube den Most, eine Zahl von Gliedern in sich enthält, welche durch die Noth des Gerichts — auch bei Micha tritt immer eine Gerichts-

katastrophe vor Realisirung des Friedensreiches auf — zur Besinnung gebracht, in Gerechtigkeit mir dienen wird.

Die Verheißungen sind aber nicht einzuschränken auf die allgemeine Wiederbringung des Volkes Israel, sie sind gegeben allen denen, welche vom leiblichen Israel zum Herrn sich bekehren, Ezech. 37, 21—28., besonders V. 26.; sie gelten auch dem geistlichen Zion, das bei der Verstocktheit Israels seine Verheißungen geerbt hat, Gal. 4, 26—28.

Berichtigungen.

Seite	8	letztes	Wort	lies es statt sie.
"	15	Zeile	14	streiche das Komma nach Person.
"	15	"	1 u. 2.	v. u. lies geläuterten u. bewährten statt — er.
"	22	"	7	v. u. lies saepius statt sapius.
"	23	"	11	v. u. lies Eruirung statt Enuirung.
"	33	"	10	v. u. lies cauti statt canti.
"	34	"	6	v. o. lies explicirt statt explizirt.
"	38	"	16	v. u. lies ταις statt τοις.
"	40	"	5	v. u. lies patientia statt patienta.
"	56	"	2	v. o. streiche zu.
"	70	"	11	v. u. streiche das Komma nach Volk.
"	112	"	2	v. o. lies zugesagt war; statt war; zugesagt.
"	122	"	3	v. o. lies einst statt nicht.
"	122	"	4	v. o. lies vor Staunen statt von Neuem.
"	155	"	8	v. u. lies hiscc statt hixc.
"	174	"	16	v. u. lies Präposition statt Präpositum.
"	182	"	6	v. u. streiche in.
"	184	"	5	v. u. lies דבאו statt דבאו.
"	191	"	14	v. u. lies hae statt hac.
"	191	"	15	v. u. streiche das Komma nach fuerint und setze es nach generis.
"	195	"	16	v. o. streiche das Komma nach Gemeine.
"	195	"	9	v. u. streiche das Komma nach seien.
"	198	"	6	v. u. lies meint statt eint.
"	204	"	9	v. u. streiche den Punkt nach Dogmatik.

Der

Knecht Jehova's

im Deuterojesaia.

Eine exegetisch-kritische Studie

von

Victor Friedrich Oehler,
Pfarrer.

Zweiter Theil.

Stuttgart.
Druck und Verlag der Chr. Belser'schen Verlagshandlung.
1865.

Knecht Schorsch's

im Hauptrezept.

Eine exegetisch-kritische Studie

von

Victor Friedrich Scheler,
Pfarrer.

Dritter Theil.

Stuttgart.
Druck und Verlag der Ch. Belser'schen Verlagshandlung.
1865.

II.

Kritischer Theil.

II.

Die Frage über die Aechtheit oder Unächtheit des ganzen Stücks Kap. 40—66., das man gewöhnlich Deuterojesaia nennt, d. h. ob der Verfasser Jesaia sei, dem Kap. 1—39. zugeschrieben wird, der zu Hiskia's des Königs, welcher der dreizehnte war im Reiche Juda, Zeit gelebt hat, wie es die Anknüpfung von K. 40. an den historischen Abschnitt K. 36—39. will, oder ob ein Prophet im Exile Verfasser dieses Stückes sei, oder ob dieses große Stück nur Zusammentragung einzelner Stücke verschiedener Verfasser seie, wogegen schon Köster richtig bemerkt „**ex locorum de servo Jehovae agentium catalogo primum illud, si quid video, certissime concluditur: librum nostrum non colligere varia variorum fragmenta, sed unius esse auctoris, qui certum quoddam consilium ratione persequatur**“, — hängt wesentlich zusammen mit der Ansicht, welche man über das Wesen und die Auslegung des prophetischen Worts sich gebildet hat.

Hält man fest, was ich schon in der Einleitung zum I. Theile berührt habe, daß alles prophetische Wort wesentlich Weissagung ist, so ist die Frage, ob unser Stück von Jesaia, oder von einem andern Propheten herstamme, für unsere Untersuchung, wer der עבד יהוה seie, von durchaus untergeordneter Bedeutung. Zwar meint Umb., „es seie bereits von der höheren Kritik unwiderleglich gezeigt worden, daß Anfang und Ende unseres „Jesaias“ genannten Buches nicht von einem Propheten herrühre“, und er erinnert in dieser Beziehung „an die gründlichen linguistischen Untersuchungen von Gesen.“, der mit besonderem Fleiße den ganz eigenthümlichen Sprachgebrauch des letzten Abschnitts ausgeschieden habe, um darzuthun, daß derselbe jenem Propheten durchaus nicht zugehöre, vielmehr für den Mund eines im Exile leben-

den und schreibenden vortrefflich sich eigne. Zu verwundern ist freilich, daß trotz alledem die neuesten Erklärer Hahn und Del. *) das, was die höhere Kritik „unwiderleglich" gezeigt hat, nicht sofort anerkennen. Der erstere erklärt ausdrücklich, daß er mit Drechsler ganz einig sei in der Ueberzeugung von der Aechtheit des zweiten Theils der Weissagungen des Jesaia, und der letztere spricht sich gar nicht blindlings, sondern in Folge überraschend überzeugender Beweisführung aus: „es bleibt nichts übrig, als die Macht des Geistes anzubeten, welcher den Propheten so lange und sicher auf dem Fittig der Prophetie in der Zukunft wie in seiner Gegenwart emporhält. — Nachdem er das Israel der Gegenwart bis zur Katastrophe Assurs vor Jerusalem begleitet hatte, ward er vom Geiste hinweggetragen über die folgenden assyrischen und chaldäischen Bedrängnisse — und ward vom Geiste auf den Boden des Exils versetzt, um da den Trost der wahren Erlösung zu schauen. Jenseit des 16. J. Hiskia's lebt er nur dem Leibe nach noch in Jerusalem, ἐν πνεύματι aber unter den babylonischen Exulanten". Noch mehr zu verwundern ist, daß Umb. selbst seine „unwiderlegliche" Ansicht zurücknimmt, wenn er sagt, „es lasse sich nur ein solches Urtheil fällen, daß sich aus Form und Farbe der Sprache" — eine Sache, die doch bei linguistischen Untersuchungen sehr wesentlich in's Gewicht fällt, — „freilich kein genügender Beweis für den exilischen Ursprung unseres Abschnitts führen lasse". Also handelt es sich schließlich doch um den Inhalt, und der ist's eben, der zwingt, dieses Buch als jesaianisch anzuerkennen.

Auch Kurtz ist heute noch der Ansicht, unser Stück sei von Jesaias, der es wahrscheinlich in höherem Alter geschrieben habe. Ebenso Hgst. und Str., welche beide sehr richtig nicht mit Worten, wie Ges., die Sache zu beweisen suchen, sondern mit Sachen, d. h. dadurch, daß sie zeigen, wie die Weissagungen in K. 40—66. durchaus so zusammenpassen mit den in K. 1—39. enthaltenen,

*) in den ausgezeichneten Schlußbemerkungen zum Drechsler-Hahn'schen Commentar.

daß jene durchaus nichts enthalten, was nur im Geringsten mit diesen im Widerspruch stünde, was schon Stdl.*) berührt, wenn er sagt: „quod inde ab ea rerum conditione Judaeorumque sentiendi atque agendi ratione vates ordiatur, unde ordiri extremo exilii tempore, cui istorum oraculorum originem recentiores tribuendam esse confidentissime affirmant, nequaquam prophetae munere fungens aliquis poterat". Selbst Bunsen, der wirklich abenteuerlich den Baruch für den Verfasser des Deuterojesaia hält, kann doch nicht umhin, einem und demselben einen großen Theil des I. und den ganzen II. Jes. zuzuschreiben, d. h. dieselbe Form und Farbe in beiden Theilen wieder zu erkennen. Hat man freilich mit Ges., welchem in diesem Punkte Umb. vollkommen beistimmt, die Ansicht, daß bei den Propheten „keine übernatürlichen und bestimmten Prädictionen künftiger Begebenheiten" vorkommen, so muß man natürlicherweise auch in der Ansicht, daß Jesaia wohl der Verfasser des Stückes sein könne, „unstreitig theologische Befangenheit und unphilosophische Denkweise" finden; dann ist aber auch die „kritisch begründete Ueberzeugung von dem exilischen Ursprunge unseres Stückes für die biblisch-dogmatische Würdigung desselben von der höchsten Wichtigkeit, insofern dann die darin wahrgenommene merkwürdige Veränderung bedeutender religiöser Vorstellungen, eben als ein Erzeugniß jener, den Volkscharakter der Hebräer zum Theil anders gestaltenden Leidensepoche, leicht begreifbar wird". Wäre diese Anschauung richtig, so würde man zwar den Propheten „den Ausdruck historischer Würde" bewahren, „und sie nicht in den Kreis angestaunter Wahrsager herabziehen, die durch Ferngläser, in welche Gott mit eigener Hand die Gläser eingesetzt, die Stunde voraussehen, in welcher der Messias geboren wird, oder das Kleid erkennen, in welches sein Leib gehüllt erscheint", wie Umb. in einem allerdings „widerwärtigen" Bilde, übertrieben spricht, man würde nicht „in jenen groben Materialismus der Auslegung zurücksinken, nach dem die Propheten des Alten Testaments die Persönlichkeit

*) in seinem Programme von 1829.

des Messias nicht handgreiflich genug vorausmalen konnten", sondern man würde nur einen Schritt consequent weiter gehen dürfen, um zum obersten Grundsatz der Exegese den Satz zu machen, „daß es keine Weissagung gebe", würde so auch in den biblischen Büchern nicht anders Exegese treiben, als in den Classikern der Römer und Griechen, wie es auch die Vaticinia, wenn sie „nur religiöse Vorstellungen des Volkscharakters" der Hebräer wären, nicht anders verdienten. Eine Ansicht, gegen welche schon Stdl. protestirte: „Nos vero fatemur, omnino non assentiri isti de prophetis notioni, quam doctiss. Umbreit solam illis dignam declarat, secundum quam cogitare nefas esset, facultate proprio sensu aliquid praedicendi illos imbutos fuisse. Nam id prophetae Jehovae fuisse nemo negabit, ut divini consilii sese magis magisque perficientis vestigia illustrans moneret, quae monenda erant, in quem finem, ubi officio fungi non poterat, nisi verum rerum gestarum gerendarumque nexum perspiciens, illud etiam requirebatur, ut quamnam futurum tempus rerum faciem ac ordinem sit praebiturum, rite intelligeret. Neque prophetae mentem illis haud circumscriptam legibus non fuisse, quas temporis fert forma, cujus rationem non habere homines non possunt, eo ipso apparet, quod in oraculis juste distinguuntur, quae posteriora prioribus succedant". Daß aber auch bei der Anerkennung, daß alles prophetische Wort weissagend sei, der Ausdruck historischer Würde des Propheten gewahrt werden kann, ist kurz in der Einleitung zum I. Theile, wie in der Spezialexegese, wo die Schilderungen des Propheten in Betreff des Volkes, wie es in der Gegenwart sich darstellte, hervorgehoben sind, gezeigt. Umb. hat ganz Recht, wenn er sagt: „Immer halten sich die Propheten an den politischen Stand der Dinge gebunden in ihren Verheißungen, wie in ihren Drohungen, innerhalb der nothwendigen historischen Verbindungen, in welche Israel mit andern Völkern gesetzt war": Aber damit ist nur die eine Seite der Prophetie hervorgehoben, ich möchte sagen, die äußerlich-menschliche. Es fehlt die andere Seite, die göttliche: die Prophetie ist die Trägerin der göttlichen Offenbarung

und ihrer Bezeugung. Sie ist dies auf Grund einer ganz besonderen göttlichen Geistesausrüstung, welche einen unmittelbar persönlichen Verkehr zwischen Gott und dem Seher voraussetzt. Aber auch die erste Seite ist nicht richtig charakterisirt, wenn bloß auf die historischen Verbindungen, in welche Israel mit andern Völkern gesetzt war, Rücksicht genommen wird, sondern es handelt sich zunächst um Ausführung des Offenbarungsplans eben durch das auserwählte Volk, um den Gang des göttlichen Reichs, dessen Entwicklung, dessen Geschichte zunächst Israel anvertraut ist. Deßhalb erscheint die Verbindung, in welche Israel mit andern Völkern kommt, der Prophetie unter einem ganz besonderen Gesichtspunkte. Wie im weitesten Sinne alle Nationen Gottes Völker sind, aber das Volk Israel Gottes Volk im engeren Sinne, weil es sich dieses Verhältnisses der Angehörigkeit zu Gott eben in Folge der fortgesetzten Offenbarung, deren Dollmetscher die Propheten sind, bewußt ist, so sind alle Völker im weiteren Sinne Werkzeuge der Theokratie. Sie ist das Centralbild des göttlichen Waltens über den Völkern. Auf der einen Seite schaut die Prophetie auch in den Weltereignissen eine ganz besondere Bedeutung für die israelitische Geschichte, weil für die Entwicklung des göttlichen Reiches — in jedem Entgegenarbeiten schaut sie ein Vorarbeiten, in jeder Störung eine Förderung der göttlichen Absichten in Betreff dieses Volkes, wie durch dieses Volk in Bezug auf die ganze Weltentwicklung. Deßhalb setzt dieselbe die allgemeinen, weltumfassenden Ereignisse der Völker in der Gegenwart nicht nur in Zusammenhang mit der ganz besonders gestalteten Vergangenheit und Gegenwart des Volkes, in dessen Mitte sie zeugt, sondern stellt auch den Zusammenhang mit der Zukunft in's Licht und findet deßhalb oft Trost da, wo nach menschlichem Ermessen eitel Elend vorhanden ist, weil sie die Nationen und ihre Bestrebungen mit ihren selbstgeschaffenen, von Gott abgekehrten Wegen im Licht der göttlichen Vorsehung in den großen Weltplan hereinzieht, welchen der lebendige Gott in seiner Wahrheit und Machtvollkommenheit durch die dem Volke vorgezeichneten göttlichen Wege zu realisiren beschlossen hat. Auf der andern Seite aber führt sie auch die Besonderheit

des israelitischen Volkes hinein in ihre allgemeine Weltbedeutung. Die Heidenvölker erscheinen als Werkzeuge in der Hand Gottes, sie müssen unbewußt und wider ihren Willen den göttlichen Zwecken dienen, daß der göttliche Offenbarungsplan in und mit dem auserwählten Volke durchgeführt werde. Sei's nun, daß die Propheten diese Völker als Zuchtruthe über Israel kommen sehen, weil sich das Gottesvolk den Heiden, die von Gott nichts wissen, gleichgestellt und seine Stärke, welche in der Abgeschlossenheit von andern Völkern, im ausschließlichen Bunde mit Gott ruht, vergessend, seinen Beruf verkennend, sich in die Welthändel einmischt und von götzendienerischen Nationen sein Heil erwartet, statt vom Arme des lebendigen Gottes allein seine Hilfe zu erflehen — auf die Verschuldung, die Israel auf sich ladet, folgt, da der Gott Israels ein heiliger Gott ist, das Gericht —, sei es, daß das Volk, wann die göttliche Nemesis über die Völker hereinbricht, nachdem sie Gott ausgebraucht hat, wann er seine Gerichte an seinem Volke vollführt hat, weil sie als über eigene Thaten hochmüthig triumphiren, die Macht des Heiligen erkennt und anerkennt und den Trost darin findet, daß eben durch die Gerichte über die Völker die Erlösung und Wiederbringung des Bundesvolkes vermittelt wird und dadurch die Verbreitung des göttlichen Reiches über die ganze Welt angebahnt. So ist Israel, das trotz seiner Abirrungen immer noch das Volk Gottes bleibt bis zu seiner letzten Verstockung, auch in seiner Züchtigung und Demüthigung für die Reiche der alten Welt ein Stein des Anstoßes, auf welchem eins nach dem andern zerschellt, auf daß offenbar werde, daß nur Gottes Reich eine Zukunft habe.

Hätten die Propheten den Boden des Bestehenden verlassen und sich ohne Zusammenhang mit der seit Abrahams Erwählung feststehenden eigenthümlichen Bestimmung Israels hinausgewagt, um die Zukunft vorherzusagen, so wären es freilich „angestaunte Wahrsager" geworden. Aber getragen vom Geiste Gottes, überschauen sie die ganze Weltentwicklung, so weit sie Bezug hat auf die Reichsentwicklung, mit einem Blick, theils was in Kürze, theils was erst in Aeonen geschehen soll. Vor ihrem Geistesauge steht

Anfang, Mitte und Ende, und jede neue Phase der Entfaltung des göttlichen Reiches ist ihrem wesentlichen Typus nach bereits vorgebildet im Totalbilde, welches die Weissagung schaut in Kraft dessen, der Alles herrlich hinausführt.

Stier bemerkt richtig: „die Weissagungen sind zugleich mehr als Vorstellungen aus dem Volkscharakter, obgleich sie sich an dessen Entwicklung anschließen; der Sinn des Geistes ändert sich nicht, und ist von Anfang derselbe. Schon David hat grundlegend vom Priester, Versöhner, Leidenden als demselben, welcher auch König sein werde, geweissagt". Somit ist auch „die Verwandlung des Messias als eines gehofften Königs der Könige in einen lehrenden und leidenden Propheten", nicht aus einer solchen geistigen Umwälzung, die Folge der exilischen Leidensperiode wäre, zu erklären, wie Umb. will, wogegen sich schon Stdl.*) verwahrt „si primum historiae testimonia examinaverimus, nequaquam ejusmodi notionem cum hujusce vocis vi junctam invenimus, ex qua conditio quaedam depressa non posset non contigisse ei, qui titulo Servi Jehovae insignitur. Ornatum eo invenimus patriarchas etc., per omnes omnino aetates istos, qui Jovae ejusque voluntatis rationem haberent. Sed serioribus etiam temporibus talis notarum additamenti nihil adhaerescere invenimus huic voci: Jeremia enim Nebucadnezarem appellat servum Jehovae; Ezechiel magnum istum Davidis nepotem, cui eidem regiam tribuit auctoritatem. Id igitur concedendum erit, usum vocis, quantum quidem vestigia ejus presserimus minime ei favere sententiae, ex qua exilii tempore gloriosior Messiae regius character non cedere non potuerit humiliori servi Jovae", sagt doch Umb. selbst, „schon früher war Knecht Gottes ein Ehrenname für große Männer des Alten Testaments" — also kann es auch später Ehrenname sein, ganz abgelöst von der babylonischen Gefangenschaft — und gerade das ist der Fortschritt der Offenbarung im Alten Testamente, daß das, was früher nur Einzelnen zukam, dem gan-

*) im Programm von 1829.

zen Volke zu gut komme — auch hat sich nicht „die Hoffnung eines prächtigen Königs aus Davids Geschlecht zur Erlösung von der Schmach der Knechtschaft an den Mauern des übermüthigen Babels gebrochen", so daß „nur der Herrscher eines fremden Stammes ihnen als Retter aus der politischen Noth in glänzender Zukunft" gezeigt worden wäre; vielmehr bildet Cyrus als Befreier der chaldäischen Zwingherrschaft nicht einmal ein Gegenbild zum Knechte Gottes, „der dem Volke die sittlich geistige Freiheit bringen soll", wie Umb. will, oder wie Ew. ähnlich die weltliche und geistige Seite des Messiasbegriffs zwischen Cyrus und dem Messias als leidenden getheilt wissen will, sondern von Cyrus ist einmal die Rede als dem göttlichen Werkzeuge der Befreiung Israels, das anderemal als Typus der heidnischen Könige, welche dem allein wahren Gott Jehova die Ehre geben. (Vergl. I. Theil pag. 17. 37.) Nicht „erschuf sich die Prophetie, von andern Zeiten belehrt und auf die alleinige Dauer des Königthums des Geistes mit Nachdruck hingewiesen, aus sich selbst ein Ideal, in das sie die in der israelitischen Nationalität unauslöschbare Messiashoffnung hineintrugen", wie Umb. meint. „Ein Ideal, das der Prophet sich schafft", ist also die Consequenz aus den oben angeführten Grundsätzen über die Prophetie, wie sie Umb. gibt, aber die Weissagungen heißen חזון, was nimmermehr **oracula ex eventu** oder **post eventum data** bedeutet. Vielmehr heißt es beim Propheten „Rede, Herr, dein Knecht höret", oder mit andern Worten: der Prophet als der Mund Gottes ist sich dessen, was er verkündigt, wohl bewußt nicht als eigener Gedanken, die er aus sich hervorbringt, und wären sie noch so genial und ideal, die er sich aus der Vergangenheit und Gegenwart abstrahirt, welche ihn etwa befähigten, auf die Zukunft Schlüsse zu machen, wie's dem Geschichtsforscher zukommt, sondern als durch besondere Offenbarungen des lebendigen Gottes empfangener Realitäten. Solche Erkenntnisse lassen sich nicht nehmen, sie werden denn gegeben, und zwar von demselben Geiste, von und in welchem schon die alttestamentlichen Institutionen, überhaupt die ganze theokratische Verfassung so geordnet ist, daß sie durchgängig auf's Zukünftige weisen

und dasselbe in stetig fortschreitender Entwicklung immer mehr vorbilden muß. Schon in der Patriarchengeschichte liegen die Keime und Potenzen des Charakters eingeprägt, welche sich in der Weiterbildung zum Volke auseinander legen, somit ist sie Typus aller späteren Volksgeschichte, wie die weitere Geschichte des Volks Vorbild und Vorspiel der späteren. Es ist derselbe göttliche Geist, welcher die ganze Entwicklung von Anfang bis Ende organisch durchdringt und beherrscht. Das ist nimmermehr, wie Umb. es ansieht und selbst Tholuck von einem weissagenden Geiste spricht, welcher „in der Substanz des Volkes" lebe; denn der Volksgeist, wie er uns geschichtlich gezeichnet wird, ist und bleibt widerspenstig gegen den göttlichen Standpunkt, welchen die Prophetie vertritt. Allerdings gehören zum Hören und Verkündigen dessen, was der Herr redet, noch zwei Factoren als wesentliche Unterlage: subjectiv — die ethische sowohl als die intellektuelle Beschaffenheit des Hörenden; objectiv — der geschichtliche Zusammenhang. Der Prophet, welcher neu geboren ist und in den Dienst des lebendigen Gottes gestellt, weiß, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichmäßig ihre Gestaltung erhalten nach den göttlichen Grundgesetzen, welche durchzuführen der lebendige Gott sich gleichsam verpflichtet hat.

Was nun die Auffassung und Auslegung des prophetischen Wortes betrifft, so muß hauptsächlich vor zwei Abwegen, die wir schon in der Exegese des I. Theiles kennen gelernt haben, gewarnt werden: 1) Vor demjenigen, welcher nur eine menschliche Seite der Propheten anerkennt und den Inhalt der Weissagung durch bloß logische Operationen vollständig zu erfassen sich anheischig macht, welcher sich überall bloß an die jeweilige Gegenwart der Geschichte und ihre Thatsachen hält, dagegen nirgends göttliche Gedanken, nirgends Offenbarung findet, sondern die Zukunftsgedanken einfach chronologisch registrirt, als ob alles prophetische Wort nur Produkt natürlicher Reflexion wäre. 2) Vor demjenigen, welcher die Weissagungen aus dem Horizonte der Zeit, in welcher sie gesprochen wurden, so sehr abreißt, daß aller organische Zusammenhang des Offenbarungswortes mit der Geschichte geläug-

net, überhaupt Entwicklung der Offenbarung nicht zugegeben wird. Da wird nur die göttliche Seite der Prophetie anerkannt und subjectivem Belieben Thür und Thor geöffnet.

Rückblick auf Kap. 41, 8—10.

In dieser ersten Stelle finden sämmtliche Erklärer im Knechte Jehova's das Volk Israel, und zwar das Volk schlechtweg. Der Begriff klingt hier erst an, indem „Israel das zum Diener und Dienste Jehova's erkorene Volk עַבְדִיהוָה genannt wird". (Del.) Ich habe schon im I. Theile auf V. 14. aufmerksam gemacht, in welchem schon, freilich noch leise, der Gegensatz auftritt, welcher in allen Stücken auftritt, nur nicht in K. 53., und welcher die Richtigkeit der Ansicht bestätigt, daß der Prophet einen Unterschied statuire zwischen dem idealen Israel und dem realen. Oehler*):

„die Grundanschauung des עַבְדִיהוָה ist allerdings die, daß Israel, das Volk, als Knecht Jehova's gefaßt wird, und dies in zweifacher Beziehung: einerseits als das Volk in seiner empirischen Erscheinung, andererseits Israel nach seiner Idee, als das seiner göttlichen Berufung entsprechende Volk, und in dieser Hinsicht von dem Volke nach seiner empirischen Erscheinung unterschieden und doch wieder Eins mit ihm". Knbl. unterscheidet einen Knecht im engeren und im weiteren Sinne, und versteht unter letzterem, auf welchen er unsere Stelle bezieht, das ganze Volk, soweit es sich nicht von Jehova losgesagt hat, also sämmtliche gute und schlechte Jehovaverehrer, wahre und falsche. Auch Hgst. findet in unserm Stücke nichts Messianisches, denn er führt dasselbe in seinen messianischen Weissagungen gar nicht auf, und Hahn findet nicht nur hier, sondern überhaupt im ganzen ersten Abschnitt Kap. 42, 12—48, 22. das Volk Israel, insofern es berufen ist zum Streiter für Jehova wider die sündige Welt. Str. findet in unserer Stelle das Volk als das rechte Collektivum, aus welchem die Person hervorgeht, vielmehr welches von Anfang als Typus und

*) im Artikel „Messias" in der Herzog'schen Realencyclopädie.

Keim dieser Persönlichkeit geschaut wird — was richtig ist, denn wie aller Weissagung, so ist auch dieser Weissagung Spitze ein Individuum, nemlich Christus. Wenn er aber weiter sagt: „der Knecht Gottes ist nicht bald Christus, bald Israel, es ist Christus allein, aber auch ganz, d. h. Christus in seinem Einssein mit seinem Volke, das Haupt mit seinen Gliedern", so ist dies sehr einseitig, denn nicht ist die Prophetie Christus, so wenig das Gesetz Christus ist, und sofern das Volk von seiner Urbestimmung entfernt des Dienstes, den es Jehova leisten soll, vergißt, kann es sich nicht in seinem Einssein mit seinem Urbilde fühlen, sondern zunächst in seinem Geschiedensein nicht von dem zukünftigen Individuum, welcher das Ende aller Weissagung ist, sondern von der Aufgabe und ihrer Lösung, welche schon in der Vergangenheit Gott selbst seinem Volke gestellt hat. Wenn Str. darauf sagt: „der Prophet, d. h. der Geist in ihm geht überhaupt nicht vom Volke aus, um dann Christum zu finden, sondern schaut und findet das Volk von Anfang an in Christo, und der Prophet schaut das ächte Israel nicht nur als Typus des Zukünftigen, sondern vielmehr umgekehrt, in dem Zukünftigen schaut er das Israel", so läßt er den klaren Buchstaben nicht gelten und versetzt den Propheten ohne Vermittlung in die fernste Zukunft, von wo aus derselbe nur hin und wieder einen Blick in die reale Gegenwart thut, statt daß eben im engsten Anschlusse an die Entwicklung der göttlichen Reichsgeschichte die Erweiterung des prophetischen Gesichtskreises anerkannt wird. Denn nur von einzelnen Offenbarungen sagen die Propheten selbst den Empfang mittelst Visionen aus, während die gewöhnlichen Ausdrücke uns auf eine fortgehende Correspondenz des göttlichen Geistes mit dem Geiste des Propheten hinweisen. Es ist von Seiten des Propheten ein innerliches Vernehmen der göttlichen Rede, was ihn befähigt, über den Rathschluß Gottes Gewißheit zu haben und dessen Ausführung für die Zukunft zu erwarten mit einer Glaubens- und Wissensenergie, wie sie bei den Frommen überhaupt der Geist nicht wirkt. Das Volk in seiner Gegenwart, verglichen mit seiner Vergangenheit, in der seine Bestimmung ruht, die sich nach Gottes Ordnung im Verlaufe

der Zeit realisiren soll, bildet die Grundlage, von welcher der Prophet ausgeht; allein das steht ihm klar vor Augen auf der einen Seite, daß das Volk als solches diese ihm gewordene Aufgabe nicht gelöst hat, die Treue seines Dienstes nicht gehalten hat, auf der andern Seite aber, daß Gott seine Gedanken, die er mit dem Volke von Anfang an hatte, nicht reuen, und so lange Gott seinen Bund nicht aufkündigt, ist ein Dienstverhältniß noch vorhanden und somit eine Lösung der Aufgabe in der Zukunft noch möglich. Wäre, was Str. sagt, richtig, so hätte der Prophet schon in unserer Stelle wie in den folgenden für die Bildung seines Begriffs vom Knechte sich nicht auf die Vergangenheit berufen, sondern auf die Zukunft, so hätte er nicht auf die geschichtlichen Thatsachen der Vergangenheit, auf die Erwählung, auf Abraham, auf Aegypten sich berufen, sondern auf die Weissagungen. (Vergl. im I. Theile pag. 12. u. 13. unter dem Worte „Israel" und „Knecht".) Vielmehr erst der Conflikt, in welchem Israel in seiner traurigen Erscheinung in der prophetischen Gegenwart mit seiner Urbestimmung, die ihm in der Bundesstiftung wurde, gerathen ist, bringt den Propheten dazu, nicht etwa wie Häv. sagt, „sich die Aufgabe zu stellen, den Weg zur Erreichung dieses Ziels, dieser Aufgabe des Volks, dadurch zu bezeichnen, daß er den Messias als Knecht Gottes darstellt", auch nicht wie Umb. will, „aus sich selbst ein Ideal zu schaffen", auch nicht, „während er von dem Volke oder dem bessern Theile desselben oder von sich selbst zu reden scheint, oder vielmehr wirklich redet, unvermerkt zum geistigen Urbilde eines Gottesknechtes im neuen Vaterland überzugehen", sondern, weil das Volk dieser seiner Bestimmung nicht nachgekommen ist, weil es die Aufgabe, die ihm im Gesetzesbunde geworden, nicht gelöst hat, im Gegentheil sich total unfähig gezeigt zum Vollziehen des göttlichen Willens, d. h. Knecht Gottes zu sein, deßhalb bedarf es nunmehr keines Gesetzesbundes, sondern einer Persönlichkeit. Wie früher der Gang der Offenbarung vom Individuum zur Familie, von der Familie zum Volk, so geht er

jetzt wieder zurück zum Individuum, von da zur Familie — die neue Gemeinde besteht aus Knechten Jehova's, die erst nach Kap. 53. auftreten — und dann erst zur universellen Theokratie. Was sich nicht in der Gesammtheit realisirt hat, muß sich realisiren im Individuum, aber in einem solchen, daß in ihm das Volk die concrete Anschauung seiner eigenen Bestimmung gewinnt.

Vatke*) weist von seinem philosophischen Standpunkte darauf hin, wie „die Jahrhunderte lang fortgesetzten vergeblichen Versuche der Prophetie, das höhere Prinzip in einem weiteren Kreise zu gründen, die Ueberzeugung von allgemeiner Sündhaftigkeit und Hartnäckigkeit des Volks geweckt hatten, die nur durch eine historische Katastrophe gehoben werden konnte, Jerem. 13, 23. ff. 16, 11. 17, 9., dabei hatte aber die Ueberzeugung von der göttlichen Bestimmung des Volkes immer tiefere Wurzeln geschlagen, und über den Gegensätzen der getrübten Erscheinung strahlte in unvergänglicher Klarheit die Idee: Israel war und blieb der Knecht Jehova's und sollte durch alle Züchtigungen hindurch zu Gottes Ehre erhalten werden". Kleinert schließt aus der Zusammengehörigkeit von 40—60. und dem innigsten innern Zusammenhang, welcher in diesem Stücke herrscht, daß der עבד יי in allen diesen Stellen nicht völlig verschiedene Dinge bezeichnen könne, sondern nur ein und dasselbe Subject, allerdings nach verschiedenen Seiten der Erscheinungsweise hin. Dies werde durch die ganze Diction des Propheten bestätigt, sowohl durch die Epitheta in 41—49. und 65. u. 66., als auch durch die Anführung solcher Thaten Gottes gegen den עבד, wie sie als Thaten Gottes am Volk in den Psalmen und Propheten erwähnt werden, wozu noch die hier so häufig vorkommende Bezeichnung Gottes als Erlösers komme.

Aber eben in K. 53., das so ganz einzig dasteht, sind dem עבד ganz andere Epitheta beigelegt, als in den vorigen hier als

*) die Religion des Alten Testaments. 1835.

Beweis angeführten Stellen und als in den späteren, wo von den Knechten die Rede ist. Weiter sind in K. 53. solche Thaten Gottes gegen den עבד angeführt, wie sie als Thaten Gottes am Volk weder in den Propheten, noch in den Psalmen je erwähnt sind, ja es sind sogar solche Thaten, welche der עבד selbst vollbringt, aufgeführt, wie sie als Thaten des Volks nirgends auch nur annähernd vorkommen. Endlich erscheint auch Gott nicht mehr als Erlöser, was als letztes Charakteristikum der vorigen Stellen angeführt wird, sondern der עבד erscheint selbst als גאל, indem er absolut gerecht sich selbst dahin gibt und dadurch eine Sühnung leistet, von welcher der Eintritt des Heils abhängig erscheint.

Weiter findet Klrt. es „nach den Grundgesetzen aller Auslegung schon mehr als wahrscheinlich, daß ein und dasselbe Wort von ein und demselben Schriftsteller in zusammenhängenden Reden nicht in völlig verschiedener Bedeutung gebraucht sein kann". Aber der Erklärer selbst macht wiederholt auf den schneidenden Widerspruch der idealen Herrlichkeit des Knechtes und der Unscheinbarkeit seiner Erscheinung aufmerksam, sowie auf den göttlichen Beruf und das innere Verderben und die Schuldbelastung; somit gibt er selbst eine „völlig verschiedene Bedeutung in einem und demselben Worte" zu. Eben die zweifache Beziehung, in welcher der Knecht gefaßt wird: das Volk nach seiner empirischen Erscheinung und das ideale Volk, knüpft in der prophetischen Anschauung den Knoten des Räthsels, das seine Lösung nimmermehr findet, weil das Volk nimmermehr seine Idee verwirklicht. — Die unter dem allgemeinen Abfall der Idee treu gebliebenen sind vielmehr nur ein Rest, welcher aufbewahrt wird, um den Grundstock zu bilden für eine neue Gemeinde, welche aber nimmermehr durch Wirksamkeit des Volks hergestellt werden kann, sondern nur durch das neue Eingreifen einer Persönlichkeit, die nicht nur Träger der Offenbarung ist, wie die früheren Persönlichkeiten, auf welche die Prophetie zurückblickt als auf die menschlichen Grundpfeiler der göttlichen Heilsentwicklung — die Knechte Gottes: Abraham, Moses, David und die Schaar der Propheten —, sondern einer Persönlichkeit, die eben das, wodurch das Volk den Bund mit dem Heiligen gewalt-

sam gebrochen, ihm den Dienst gekündigt, wodurch es seiner Bestimmung sich verlustig gemacht hat, — die Sünde und die Schuld von ihm nimmt. Weiter gibt doch Klrt. selbst einen Fortschritt der Weissagung zu, so gewiß die göttlichen Thaten fortschreiten, und sagt: „es kommen die mannigfaltigsten dialektischen Wendungen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit vor", bis dem Propheten nicht etwa ein anderes Subject sich unterschiebt als Israel, sondern bis er „von Israel, welches Vielheit ist", aufsteigt zu dem, „welcher gottgeordnete Individualität im Heilsplane ist", nicht aber eine solche, welche nur von Außen her als ein **deus ex machina** zum Volk Israel herzukäme, sondern als ein Individuum, welches aus dem Volke hervorgegangen, in welchem das schon auf der patriarchalischen Stufe der Offenbarung ausgesprochene und im Verlauf der Geschichte und in der mit ihr organisch zusammenhängenden Prophetie immer deutlicher enthüllte Resultat der ganzen Führung des Volkes Wahrheit geworden ist. In ihm faßt sich die ganze Wesenheit des Volkes zusammen — somit bleibt auch für die Weissagung von Ihm das Volk Substrat. Er verwirklicht in sich die wahre Bedeutung des Namens Israel, wie des Knechtes Jehova's.

Klrt. findet es doch möglich, daß z. B. K. 44, 26. der Prophet unter dem Knechte gemeint sein könne; wenigstens kann derselbe nur mit einer Worterklärung, die ihm selber „gewagt" und „bedenklich" erscheint, seine Ansicht, daß auch hier das Volk gemeint sei, durchführen. Aber ehe er die „hergebrachte" Bezeichnung des Propheten acceptirt, würde er lieber den Cyrus darunter verstehen. Damit ist doch zugegeben, daß der עבר „ganz völlig Verschiedenes" bezeichnen könne.

Rückblick auf Kap. 42, 1—7.

Wer ist der Knecht Jehova's in unserm Kapitel? Unsere Exegese hat gezeigt, daß er das Volk Israel als Bundesvolk, als Träger des göttlichen Zweckes, als Bewahrer der uralten Verheißungen, als Gefäß des Segens für die Völker der Welt ist. (Vergl. I. Theil pag. 39, 43 ff.) Er ist also das Volk, nicht

aber das Volk schlechthin, sondern das Volk angeschaut nach seiner Urbestimmung, wie sie in der Vergangenheit ruht, wie sie in der Zukunft sich realisiren soll, es ist das Volk als Ideal aufgefaßt, das Volk als theokratisch-messianisches. In der Gegenwart zeigt das Volk in seiner Erscheinung sich im Gegensatz gegen seinen Begriff. Seine empirische Erscheinung ist keineswegs seiner Idee angemessen, so wenig als die Erscheinung der christlichen Kirche ihrem Begriffe, „Reich Gottes" zu sein, in der Gegenwart entspricht; aber doch hält die Kirche mit Recht an ihren Attributen von ihrer Urbestimmung fest, wie an den Attributen ihres Vollendetseins, und den kräftigsten Trost finden ihre wahren Glieder im Ausblick auf die Zeit, wo sie als vollendete das sein wird, was sie noch nicht ist, in der gewissen Hoffnung, daß sie, die **pressa** und **militans**, werden muß eine **triumphans**. Singt ja doch die Kirche ihre Siegeslieder gerade in der Zeit, da dem äußern Anschein nach alle Hoffnung auf Sieg zu zerrinnen scheint, weil sie eben aus der traurigen Gegenwart die bessere Zukunft emporblühen sieht. Da kann so wenig als bei der Prophetie nur von Reflexionen die Rede sein, welche aus dem Inhalt der Gegenwart die bessere Zukunft heraufdämmern sehen, sondern das ist Folge des unerschütterlichen Glaubens an den Rathschluß Gottes, der es herrlich hinausführt. So hat der Prophet in der Gegenwart durchaus keine Veranlassung, auf eine bessere Zukunft zu schließen, im Gegentheil, wenn ihm nur menschlicher Weise die Gegenwart ein Spiegel der Zukunft wäre, so müßte er verzweifeln schon an der Gegenwart, noch mehr an der Zukunft, aber er kennt vermöge des ihm gewordenen Einblicks in die göttlichen Gedanken die Hand, welche die Geschichte leitet und trotz aller Störungen und durch alle widersprechenden Thatsachen hindurch das Heil durch Vermittlung dieses Volkes zum Abschluß bringt. So erklärt sich auch, warum der Prophet in der betrübten Gegenwart, als Sittenverderben und Noth ihrem im Exil einbrechenden Culminationspunkt mit schnellen Schritten entgegengingen, in seiner Trost- und Wiederbringungspredigt hinweist auf die Hoffnungen aller Gläubigen aller Zeit, daß die uralten Verheißungen noch sollen erfüllt wer-

den, daß Israel noch seine Bestimmung habe, die Jehova vermöge seiner Allmacht und Heiligkeit erfüllen wolle und könne; und je großartiger der Prophet seinem Volke diese seine Urbestimmung, „Knecht Jehova's zu sein", vorhält wie einen Spiegel, daß es sich darin beschaue, desto mehr hätte das Volk die Pflicht zu erkennen, wie sehr es seiner Idee untreu geworden, wie stark die Scheidung zwischen ihm und seinem Gott durch die Sünde geworden. (Vergl. I. Theil pag. 58 ff.) Denn diese Bestimmung hält der Prophet dem Volke nur vor, um es zur geistigen Umkehr, nicht zur Umkehr aus dem Exil zu bewegen (vergl. I. Theil pag. 63 bei Kap. 44, 21. 22.), auf daß ihm Jehova, der Heilige, seine Sünden vergeben könne; denn so lange es in diesem Zustande der Blindheit und Taubheit (vergl. I. Thl. p. 58 bei K. 42, 18.), die freilich dem Propheten von Jehova selbst vorausgesagt war, verharrt, hat es eine Aenderung im Kommen des Heils nicht zu erwarten, kann eine Wiederbringung nicht stattfinden. Das aber ist die ächte Weissagung, welche die Erfüllung der Hoffnung nur sieht im Rückblick auf den Anfang und Grund aller Hoffnung, im Rückblick auf die Verheißungen, wie sie Jehova selbst bei seinen Bundesoffenbarungen gegeben, und das eben ist die ächte Weissagungspredigt, welche in der schlimmen Gegenwart hinausblickt auf das Ende der Wege Gottes. Und darin zeigt sich die ächte, nicht menschliche Weisheit des Propheten, darin zeigt sich, daß er θεοπνευσος ist, daß er wie Jehova selbst, von dem er gesendet, nicht den Tod des sündigen Volkes will, sondern in dessen schlimmster Zeit, da das Schuldbewußtseyn und der Gerichtscharakter sich immer allgemeiner und fühlbarer dem Leben aufdrückten, ihm noch seine Bestimmung, darin sich die göttliche Erwählungsliebe in ihrer ganzen Fülle zeigt, in den lieblichsten Gemälden vorhält, und es damit zur Erkenntniß zwingt: wer sollte ich sein, wer aber bin ich? So ist die Prophetie wie das Gesetz ein παιδαγωγος. Diese Anschauung der Stelle sammt dem, was ich schon im I. Theile über den speziellen Inhalt gesagt habe (p. 42 ff.), ergibt sich aber nur, wenn man die Gegensätze nicht übersieht, welche der Prophet selbst setzt. Ich führe nun die wichtigsten Erklärungen, wie sie bei un-

ſerm Stücke vorkommen, an, und beginne mit der Erklärung des Vit., weil derſelbe auch die ſpäter aufgeſtellten Anſichten in nuce vorführt und dieſelben zugleich kurz kritiſirt. Er ſagt: „suppono subjectum hujus prophetiae esse filium Dei, ad quem hunc locum plane et directe retulit Mathaeus tum ipse eum allegans 12, 17. ff., et de Christo plane et diserte exponens tum etiam 3, 17. commemorans vocem patris tempore baptismi Christi e coelo latam, complectentem testimonium de filio ejus ex hoc ipso loco desumptum. Simeon Luc. 2, 31. f. quoque in ode sua doxologica de Christo loquens huc manifeste respexit et Paulus in oratione ad Agrippam regem Act. 26, 18.“ Dieſe Art des Beweiſes für die Meſſianität einer Stelle hat Hgſt. ganz von Vit. angenommen; allein ich habe ſchon im I. Theile Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweiſen, wie nicht beweiſend dieſe Art zu beweiſen iſt.

Was nun Vit. zur Erklärung unſerer Stelle beibringt, bringen wir der beſſern Ueberſicht und der Anknüpfung der folgenden Erklärungen wegen in Ordnung. 1) Alii intelligunt justos et mansuetos populi judaei complexe sumtos unter dem עבד, was auch Abesra anführt mit den Worten: permulti interpretes dicunt, per servum J. hic intelligendos esse justos Israëlis; LXX quoque hanc sententiam tenuerunt, quando verterunt ἰακωβ ὁ παις μϑ, ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτος μϑ — quod jam improbavit Origenes. 2) Alii de Cyro cogitant. Saadja quoque ita. 3) Alii de Jesaia, worauf Abesra kommt mit den Worten: mihi persuasum est, esse prophetam ipsum de se ipso loquentem; sic quoque Grotius. 4) Jesaiam prophetam etsi faciat typum Christi. Indem Vit. dieſe Anſichten kritiſirt, ſagt er: libramen harum sententiarum pendet a praedicatis quae subjecto tribuuntur; plures personae dici possunt servi Dei, z. B. Cyrus könnte ſo heißen, Jeſaia heißt ſelbſt ſo K. 20, 3. Das Populus complexe sumtus sive respectu originis et institutionis suae sive respectu piorum qui in eo supersunt V. 19. coll. c. 44, 1., sed enunciata in nullum horum subjectorum competunt; designatur hic nomine servi J. per-

sona aliqua singularis, hauptsächlich als doctor in scholis et synagogis officio placide fungens (ein Punkt, welchen unsere Erklärung nicht gefunden hat). Während aber Vit. oben nur die Ansicht vom besseren Theile des Volkes aufgeführt hat, faßt er's später vom Volke überhaupt, wie's auch die LXX verstanden, und fährt fort: estne enim totius populi judaei docere aut docere gentes et, quod plus est, docere το κοινον των ἐθνων, omnes gentes et quidem ex magna copia spiritus sancti in hunc finem sibi dati? Gegen 2) sagt er, weil sich ihre Unrichtigkeit von selbst versteht, nichts. Gegen 3) putasne vero Jesaiam sapientem sanctumque virum de se modestissime sentientem tam alte et magnifice de se locuturum esse? tanta sibi tributurum quanta certum est, illum non praestitisse? quae enim conversio gentium consecuta est prophetae praeconium et doctrinam? Gegen 4) quid si vero aliquid ejus quod hic dicitur de servo J. in imagine adscribi posset prophetae nostro? Tamen postquam experientia temporum nobis demonstravit perfectius exemplum in quo quae hic loci dicuntur, secundum omnem vim potestatemque orationis implementum sortita sunt, ab ipso oportet retrahere oculos, eosque in solum magnum doctorem Jesum defigere. quod idem suadent analoga loca prophetae nostri. Umb. „hat vorzüglich das 42., 49. und 53. Kap. vor Augen, insofern nur bei diesen Stücken verschiedene Meinungen vorkommen können, was unter dem עבד eigentlich zu verstehen sei, während der daselbst mehrfach gedeutete Ausdruck an andern Stellen unseres Abschnittes bald vom israelitischen Volke oder wenigstens vom bessern Theile desselben, bald vom Prophetenstande auf eine unzweifelhafte Weise gebraucht werde — nemlich Kap. 41, 8. 9. sei Israel überhaupt bezeichnet, 43, 10. der bessere Theil, und 44, 26. der Prophet in collektivischer Bedeutung — aber die Schilderung, welche wir in den sieben ersten Versen des 42. Kap. lesen, ist von einer so besondern Beschaffenheit, daß in den neuesten Zeiten die geübtesten Exegeten darüber streiten, welche der angeführten drei Bedeutungen dem Knechte J. zukomme". Zwar meint Str., „unnütz und eitel

sei der Streit insofern, als gewissermaßen dies alles zusammen seine Wahrheit habe", und Umb.: „man könnte, ohne in's Paradoxe zu fallen, wohl sagen, daß allerdings jeder Ausleger berechtigt sei, seine Erklärung entweder vom Volk, oder dem bessern Theile desselben, oder vom Prophetenstande in diesem Kapitel zu finden; denn es liegen ja dem Messiasideale, wie es dem Seher vorschwebe, jene drei Begriffe in ihrer concreten Wirklichkeit zum Grunde, woher denn auch in die ganze Schilderung des Knechtes Gottes etwas Schwankendes dergestalt gekommen ist, daß in dem einen Verse mehr die, in dem andern mehr jene der drei genannten Erklärungen sich am bequemsten zu ergeben scheint", und Köster führt einen Tholuck'schen Ausspruch mit scite monuit ein: „diversas loci cujusdam explicationes non semper ita inter se pugnare, ut altera alteram tollat sed saepe in pluribus aliquid veritatis latere sub altiore notione complectendum". und sagt dazu: „idque vel maxime cadit in hos de servo Jehovae locos praegnantia et emphasi insignes; hactenus igitur nec Gesenius a vero aberravit, qui prophetas neque Hengstenbergius qui Messiam neque Umbreitius qui praeter hos populum quoque auctori in mente fuisse censent". Soll ich noch dazu setzen: neque Knobelius et Hitzigius, neque Stierius? Nimmermehr. Die Wahrheit ist immer nur eine und hier der bekannte Ausspruch „cui multipliciter respondetur, non semel bene respondetur" an seinem Platze.

I. Die Vertheidiger des עבד vom Volke sind in der neuern Zeit hauptsächlich a) Hitzig: Er führt seine Ansicht an allen Stellen durch, wo der Ausdruck vorkommt, mit Ausnahme von K. 50, 10., welche Stelle nur vom Propheten verstanden werden könne, und findet das ganze exilische Volk mit Ausschließung jeder Beziehung auf den Messias in dem „עבריה". Häv. sagt dagegen: „diese Erklärung vom jüdischen Volke ist sehr beachtungswerth, sie hat ein ganz unbestreitbares Recht, denn ausdrücklich wird das Volk so bezeichnet 41, 8. 9. 45, 4. 48, 20. Die Ansicht ist nicht falsch, aber einseitig, man reicht mit ihr nicht aus.

Die ideellen Schilderungen passen nicht auf das ganze jüdische Volk". Ges. gesteht zwar, daß diese Erklärung am meisten Ansprechendes und Passendes habe, doch hat er sich nicht entschließen können, sie zu adoptiren, und Umb. findet im Gegensatz gegen die Heiden unter dem Knechte Gottes das israelitische Volk recht passend bezeichnet, adoptirt aber die Ansicht auch nicht. Gegen diese Ansicht sagt schon Stdl. richtig: de populo ea, quae hic locus Jovae servo tribuit a vate praedicari vix sumserimus, cum ex ipsius prophetae oraculis satis ostendi possit, illibata hacce virtute, qua hic Jovae servus est insignitus, instructum ab eo populum nequaquam esse judicatum. Wenn das ganze Volk, wie es leibte und lebte, unter dem עבד zu verstehen wäre, was sollten die Gegensätze, die so ganz Verschiedenes, ja Gegentheiliges aussagen? hätte nicht eben das Exil, in dessen Zeit Hitz. diese Schilderungen versetzt, dem Volke hinlänglich zeigen müssen, daß es gerade das, was vom עבד ausgesagt ist, gar nicht auf sich anwenden könne, ja daß es den Titel עבדיה gar nicht verdiene, denn um seiner Uebertretungen willen kam ja das Exil als Strafe über sie? b) Köster gibt zuerst den Grundsatz: quum in locis plurimis populus Israeliticus pro servo J. declaretur, et quum in nullo loco alius quisquam hoc titulo diserte ornetur, constantiam interpretationis utique postulare, ut omnes locos ad populum illum unice referamus, und findet auch in 51, 10. sermonem esse de propheta dummodo intelligatur sub illo populus judaicus prophetica dignitate ornatus, und im letzten Satze liegt eben die wesentliche Modification seiner Ansicht, die er auch im Anfange seiner Abhandlung ausspricht: Servum J. populum esse judaicum, sed singulari ratione sic propositum, ut et prophetarum et ipsius Messiae notio recte adjungatur, oder wie er ausführlich darstellt: „magnum et vere divinum auctoris nostri consilium versatur in celebranda monotheismi ethici praestantia; hujus ille propagationem et victoriam clare praevidet et concitato pectore contemplatur: hoc religionis mosaicae summum ornamentum tam consolationes

ei suppeditat, quam cohortationes ad populum suum splendoris politici recuperandi spe dejectum. Itaque salutarem hanc veritatem coloribus viridissimis depingit et novitatis gratiam ei addere laborat. Hinc idea illa servi J. h. e. populi Deo suo plane dediti pii et pro gentium illuminatione nihil non suscipientis. In qua exornanda sponte quasi se obtulit imago prophetarum illorum, qui verum deum strenue defendendo et cultum ejus impigre promovendo, servorum Dei nomen dudum obtinuerunt. Nonne igitur consentaneum fuit, ut a prophetis tanquam populi sui vero flore servi J. colores auctor depromeret idque eo magis, quoniam post exilium persuasio invaluerat, evanuisse jam tempus prophetici spiritus ferax? — er setzt nemlich die Abfassungszeit unseres Buches nicht sub finem exilii sed primis post exilium annis et paullo ante Zachariam et Haggaeum regnante adhuc Cyro bellis suis occupato, unde Judaeorum conditio fuit miserrima et minime qualem redeuntes exspectaverant". Wenn nun der Verfasser nicht selbst Prophet wäre, wie doch Köster annimmt, so hätte er wohl die Farben seiner Schilderung von dem Propheten nehmen können, aber gerade weil der Verfasser selbst Prophet war, wäre er in den Fehler des verdeckten Eigenlobes gefallen. Was würde man z. B. davon halten, wenn der Geistliche, um seiner Gemeinde den Vers 9. in 1 Petr. 2. „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk" zu erklären, die Farben seiner Schilderung vom Stande der Geistlichen hernähme, oder gar sein eigenes Leben als Beispiel und Vorbild hinstellte? Das Gleichniß hinkt allerdings, insofern wir keine Propheten sind; aber kein Prophet konnte sich hinstellen als den Weg, die Wahrheit und das Leben, außer der gottmenschliche Prophet selbst, und auch er nur, sofern er sich in continuirlichem Zusammenhang wußte mit dem Willen seines himmlischen Vaters. Wie ganz anders erscheint der Prophet als Verkündiger des göttlichen Willens, wenn er statt auf sich, auf die Verheißungen Jehova's, dessen Werkzeug er ist, hinweist, auf die uralten Verpflichtungen und Rechte, die im gegenseitigen Verhältnisse Jehova's und des Volkes bestehen, deren

Interpret er ist. Nur so lange der Prophet seine Beweise aus der Vergangenheit des Bundesvolkes nimmt, kann er überzeugen, und nur von diesem Standpunkte aus kann er auf die Erfüllung der Verheißungen in Gegenwart und Zukunft hinweisen. Der Text zeigt auch überall, wie der Prophet seine Farben zur Schilderung des Knechtsverhältnisses nicht von „der Blüthe des Volks" — den Propheten — nimmt, sondern von der Führung des Volkes, die eben eine besondere ist, und von der Treue, mit welcher Jehova seinen Bund gehalten, und von da aus sieht er in der Zukunft die einstige vollkommene Erfüllung aller Gottesverheißungen. Das ist Trost für den Propheten und das gibt Trost für das Volk. Der Trost, welchen er aus sich und aus seinem Stande nähme, wäre ein eitler. Die Eitelkeit aber, von sich selbst zu sprechen in diesem Sinne, darf man einem Propheten, eben weil er göttliche Offenbarung empfängt und göttliche Offenbarung gibt, nimmermehr zutrauen, und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint auch, was wir unter **III.** aufführen werden, die Ansicht vom Propheten und Prophetenstande, verfehlt. Etwas Anderes ist es, wenn z. B. K. 50. der Prophet von sich spricht. Vergl. was der Apostel Paulus 2 Cor. 12, 5. 9. 1 Cor. 4, 7. 6. sagt. Köster kommt jedoch von den Propheten auch auf den Messias, „**jam vero prophetarum optimus et maximus fuit Messias Deut. 18, 18. Jes. 9, 2. 11, 2. Sach. 3, 8. quid? quod apud eundem Zacharjam quamvis obscure mors adeo Messiae significatur. Messiam ergo potissimum respicit noster quoties servum J. ethnicorum doctorem sistit. — Ut verbo dicam: servus J. est populus judaicus sed qualem auctor mente conceperat, quique et prophetarum et Messiae attributa in se copulata habet**". In unserer Stelle will derselbe nur das einzig Neue finden, daß Israel **sub unius doctoris persona introducitur et quidem cauti et constantis.** Vergl. dagegen unsere Erklärung im **I.** Thl. p. 33 ff.

c) Bei Vatke tritt uns eine weitere Modifikation der Erklärung des עבד entgegen, aber ganz abgelöst von der messianischen Beziehung. Wie schon die früheren Propheten die getrübte

Erscheinung des in Götzendienst und Laster versunkenen Volkes von seiner höheren Bestimmung, wornach es Träger des concret sittlichen Zweckes war und nicht vertilgt werden konnte, unterschieden hatten, so faßte auch der Prophet des Exils diesen Gegensatz zu einer Zeit, wo er in der Wirklichkeit am weitesten entwickelt war, am schärfsten auf und suchte ihn auf eigenthümliche und tiefsinnige Weise aufzuheben. Das Volk ist von jeher dazu berufen, Träger der wahren Religion zu sein und dieselbe zu allen Völkern der Erde zu verbreiten; es ist seiner Bestimmung nach Bote Gottes, Organ, woran sich Jehova verherrlichen will und durch dessen Vermittlung das Heil über die ganze Erde ausgedehnt wird. Um dieses Zweckes willen ward das Volk erhalten, obgleich es durch seine Sünden harte Strafgerichte herbeigeführt hatte, der ganze Umschwung der Weltgeschichte läuft auf diesen Endzweck hinaus, die allgemeine Verherrlichung Jehova's durch seinen Knecht. Nur diejenige Erklärung des Ausdrucks „Knecht Gottes" kann die richtige sein, welche der Prophet selbst gibt (49, 3. 42, 19—25. 43, 10. 21.), wornach Israel das Volk nach seiner höheren religiösen Einheit und göttlichen Bestimmung gemeint ist. Der Prophet versteht also kein Aggregat von Individuen, kein Collectivum, sondern eine höhere Einheit, eine Totalität unter dem Knechte, welche ja allen Propheten vorschwebte, wenn sie ungeachtet der mangelhaften Erscheinung das Volk als Lieblingsvolk und Knecht Jehova's, als Bundesvolk und unvergänglichen Träger des göttlichen Zwecks ansehen. Unser Prophet vergaß über die höhere Bedeutung Israels seine ihr unangemessene Erscheinung keineswegs: der Knecht Jehova's ist taub und blind, obgleich er eine herrliche Offenbarung erhalten, und in andern Stellen, wo nicht der allgemeine Gegensatz des Begriffs und der Erscheinung, sondern — und damit ist die Ueberleitung zur Ansicht vom besseren Theile des Volks gegeben, welche wir als II. aufführen werden — der besondere des gläubigen und abtrünnigen Theiles im Volke stattfindet, „werden die Knechte Jehova's als Aggregat den abtrünnigen Brüdern entgegengestellt (65, 9. ff. 65, 5. 14.)". — Nur darin ist gefehlt, daß der besondere Gegensatz des gläubigen

und abtrünnigen Theiles so unvermittelt auftritt, und daß die Gegensätze nicht überall bis zu K. 53. hin, sondern nur bei 42, 19—22. bemerkt werden.

d) Eine ähnliche Modifikation, welche, da auch die Abtrünnigen vom Volke ausgeschlossen werden, auf die II. Ansicht hinführt, gibt Ew.: „Im Begriff des Dieners findet der Prophet Israels wahre Bestimmung und ewige Bedeutung. Israel ist so etwas Unvergängliches und Unzerstörbares; haben einzelne Treue und Gewissenhafte in Israel gerade ihrer Treue gegen Jehova wegen mit den schwersten Leiden und Verfolgungen zu kämpfen, so bleibt doch Israel im Großen als jener Diener unzerstörbar und unbesiegbar. Denn Israel in jenem Sinn ist ja kein mit Händen greifbares Ding mehr, keine sterbliche Person oder Nation, es ist so gut wie eine Idee, ein unsterbliches Wesen, welches Menschen verachten und mit Wuth verfolgen können, das aber dennoch nie zu vertilgen ist. Vielmehr weiß dieser Diener, daß der Weg zum wahren Sieg durch die tiefsten Leiden und Prüfungen geht. Auf ihn müssen die Unwürdigen in Israel als auf ein leuchtendes Bild hinschauen und sich beschämen und bessern lassen. — Der Diener wird dem Propheten wie zu einer einzelnen lebenden, sich selbst fühlenden Person, ähnlich wie die Weisheit Spr. 8. hypostasirt wird". Offenbar ist in dieser Deduction Ideal und abstracte Idee verwechselt. Israel nach dieser Definition ist vom Boden der Wirklichkeit so sehr entfernt, daß eine Entwicklung des Begriffs nicht mehr möglich ist, am allerwenigsten ein Aufsteigen vom Volke zum Messias. Es muß sich der ideale Israel aufbauen auf dem historischen. Es muß die Beschreibung des Volks in seiner Wirklichkeit und die Weissagungen über seine Idee so gefaßt werden, daß sich K. 53. mit Nothwendigkeit daran anreiht, daß K. 53. das durch die Gegensätze geknüpfte Räthsel löst. Nicht bildet sich der Prophet ein Ideal von Israel, sondern die betrübte Erscheinung des Volks in der Gegenwart, in welcher der Prophet leibt und lebt, führt denselben auf die Vergleichung des Volks mit

der schon in der Urzeit festgestellten, durch alle geschichtlichen Führungen bis zur Gegenwart immer deutlicher ausgesprochenen und immer wieder auf's Neue vorgehaltenen Bestimmung. Das Volk zeigt sich dem tiefer gehenden, das Ganze des Heilsplans umfassenden Blicke der Propheten als solches weder jetzt fähig zum wahrhaftigen Dienste Gottes, noch erweckt es Hoffnung auf besondere Befähigung zu diesem Dienste in der Zukunft. Vielmehr je weiter die Geschichte fortschreitet und je mehr sich des Propheten Blick schärft, desto größer erscheint die Kluft, welche zwischen dem empirischen und idealen Israel sich bildet. Diese Differenz aber zwischen dem Volke, was es ist, und dem Volke, was es sein sollte, ist Folge des fortgesetzten Abweichens des Volks von seinem Dienste, Folge der Sünde, welche es von seinem Gott trennt, Folge des Nichtnachkommens den Verpflichtungen, welche es bei Aufrichtung des Bundes übernommen hat, Folge des Uebertretens der göttlichen Gebote, was des Volkes Dienst, zur Verherrlichung des Heiligen beizutragen, unmöglich zu machen droht. An der Treue Jehova's, der seine Zusage nicht bricht, kann der Prophet nicht zweifeln; er müßte also an der Realisirung des göttlichen Heilsplanes, zu dessen Träger das Volk thatsächlich berufen ist, verzweifeln, wenn nicht sein Blick durch neue Offenbarungen hinausgeleitet würde auf die Endzeit, wenn er nicht Garantie bekäme für die schließliche Realisirung der Jehova-Knechtschaft, auf welche ja all' sein Wirken unter seinem Volke sich bezieht, wenn er nicht gewisse Hoffnung bekäme, daß die Aufgabe noch eine Lösung finde, daß sich die Bestimmung des Volks doch noch realisire wohl in dem Volk, aber nicht durch das Volk, sondern in Einem aus dem Volke, in welchem das Volk dann in Wahrheit die Realisirung der göttlichen Idee concret anschauen kann, in Einem, welcher in Wirklichkeit Repräsentant des Volkes, wie es seiner Idee nach sein sollte, werden kann, weil er eben das, was dem Volke in seiner Fehlentwicklung die Lösung der

Aufgabe immer wieder unmöglich machte, die Sünde, überwindet, und zwar nach Kap. 53. durch wahrhaft stellvertretendes Leiden, wodurch allein Israels Heilsberuf seine Erfüllung findet. In dieser menschlich-göttlichen Persönlichkeit kommt der Conflikt so sehr zur Lösung, daß für Israel sowohl als für die Menschheit wirkliche Jehova-Knechtschaft eintritt.

Ewald fährt fort: „des Dieners Wirksamkeit wird zwar vorzüglich und zuletzt ganz auf die friedliche Belehrung der Heiden gerichtet sein, allein vielfältiger und erfolgreicher kann diese Wirksamkeit erst dann werden, wenn das Volk Israel innerlich und äußerlich ganz erlöst und wiederhergestellt ist, so daß gleichsam jeder von ihnen schon durch sein Leben und Dasein ein erhebendes und belehrendes Beispiel der Herrlichkeit der Lehre Jehova's wird. Nun aber sind die meisten noch in Banden: also muß der Diener die vielen noch zurückbleibenden Einzelnen aus seiner eigenen Mitte von ihrem geistigen und physischen Schlafe aufrütteln, muß so der Verkündiger und Stifter einer neuen Gemeinde, der Wiederhersteller des äußeren Reiches des Volks werden (42, 1—8. 49, 1. ff.). Dies ist ein kühner, leicht mißzuverstehender Ausspruch: Israel soll Israel wieder herstellen: das vom höheren Geiste bereits getriebene Häuflein, in dem sich Israel als der ächte Diener Jehova's auch jetzt bewährt, die übrige große und todte Masse".

e) Hahn faßt diese Stelle auch vom Volke mit der Modifikation „von dem in Folge der Erscheinung des Messias erlösten und wiedergebornen Volke Israel", „aber was von dem zum Knechte Jehova's erlösten und wiedergebornen Israel im Ganzen gilt, das gilt auch vom Knechte Jehova's aus Israel, welcher der Grund dieser Erlösung und Wiedergeburt des Volkes ist". Daß aber diese Fassung keine Grundlage bilden kann für die weitere Deduction, hat Hahn im nächst angeführten Kapitel selbst gezeigt, da er schon in K. 49., ohne einen Grund anzugeben, im עבד den Messias findet. Auch hat derselbe die Gegensätze ganz übersehen.

f) Hofmann*) versteht darunter: „das Volk Israel in seinem prophetischen Berufe". Er harmonirt also theils mit der unter b) angeführten Köster'schen Fassung, theils mit der unter III. aufzuführenden. g) Klrt., es schließe sich K. 42, 2. mit kurzer Zusammenfassung des Inhalts an's vorige Stück an, bringe jedoch ein doppeltes Neues hinzu. „Einerseits wird der Knecht bezeichnet als Träger des heiligen Geistes zu dem Zweck, als ein Licht der Heiden Gerechtigkeit unter die Völker zu bringen. Es ist klar, daß in diesen beiden Bestimmungen, zusammengehalten mit 40, 8. ff., jener ideale Begriff des Volks Israel umgrenzt ist, der auf klarer Erkenntniß seines speziellen göttlichen Berufs ruht, und, auf dieser Grundlage entwickelt, Gemeingut aller alttestamentlichen Schriftsteller ist. Die Ausgießung des heiligen Geistes ist treibendes Prinzip alles gottgewirkten Lebens — darum auch Gabe Gottes an die von Gott zum Heilsträger erwählte und berufene Volksgemeinde Israel ꝛc. — der heilige Geist aber wirkt in den Gerechten prophetisch ꝛc. — So ist denn die prophetische Mission, welche dem Knechte zugetheilt wird, nichts als die vollkommene, ungehinderte ἐνεργεια des heiligen Geistes und nöthigt keineswegs zur Annahme eines von Israel verschiedenen Subjectes". Der Schluß ist ganz richtig, auch wenn eine prophetische Missionsthätigkeit in den Versen nicht gefunden wird. Wenn aber Klrt. in den Versen 2—4. die Unscheinbarkeit der Erscheinung des Knechts und seiner Leiden, welche er ruhig ertrage, findet, so können wir ihm nicht beistimmen (cfr. unsere Erklärung im I. Theile). Derselbe macht mit Recht auf den Unterschied aufmerksam: „Nur im Begriff eines von Gott erwählten Volks liegt die Möglichkeit zugleich einer idealen Einheit und göttlichen Person und zugleich einer realen sündigen Vielheit, je nachdem man sich an das Wesen oder die Erscheinung hält — das ist der Unterschied, der 41, 8. ff. noch latent nun in K. 42. herausgesetzt ist". Nur nicht im Anfang des bezeichneten Kap., das vom idealen Israel spricht, sondern erst von V. 18. an ist vom empirischen Is-

*) in „Weissagung und Erfüllung".

rael die Rede, und hier tritt erstmals der Gegensatz offen hervor, gegenüber von desselben Kapitels V. 1—7., der schon im 14. V. des ersten Stückes K. 41. an lautete.

II. Die Vertheidiger der Ansicht, daß unter dem Knechte Jehova's der bessere Theil des Volks, beziehungsweise der bessere Theil der Exulanten zu verstehen sei, sind nach Paulus, welcher „das Aggregat der Gottesverehrer," den „frömmern Theil der Nation" verstand, und Maurer, welcher „**meliorem populi Israelitici partem, Israelitas veri nominis**" darunter versteht, Ges.*): „der Prophet hat insbesondere den frommen Theil des Volkes, die ächten Israeliten in's Auge gefaßt (43. u. 49.), unter diesen aber zunächst die Propheten (42.)." Mit letzterem Satze aber geht derselbe schon über in die Ansicht, die wir als III. aufführen werden. Er sagt selbst in dieser Beziehung, „die Erklärung vom besseren Theile nähere sich der seinigen insofern, als der Prophet allerdings zu diesem Theile der Nation gehöre, und an dessen Spitze stehe, und gibt zu, daß 43, 10. der עבד als Collektivum der Frommen vorkomme. Knbl. führt seine Ansicht des Weitern aus, davon ausgehend, daß er sich eine bestimmte Ansicht von den verschiedenen Klassen des exilischen Volkes bildet. „Im Lande des Exils, wo andere Götter verehrt wurden, fielen viele Judäer von Jehova ab und wandten sich den Abgöttern zu, unter ihnen selbst Propheten, welche das Volk von Jehova abführten (Ez. 14, 4. 9. f.), und ihre Zahl war nicht gering. — Das Gesagte gilt freilich nur zunächst von den Exulanten in Mesopotamien, allein — so schließt Knbl., es war bei denen in Babylon nicht anders. Unser Verfasser hat es von Anfang seiner Reden an mit einer abgöttischen Partei seines Volkes zu thun, 40, 18. 25. 42, 17. 46, 5. ff. 48, 22. 57, 3—10. Dieser kommt der Name עבד nicht zu, sondern nur den Jehovaverehrern. Dagegen „scheint" — und auf diesem „scheint" beruht die ganze folgende Ausführung — die größere Anzahl der Exulanten die Jehovaverehrung beibehalten zu haben.

*) im Wörterbuch und Thesaurus.

Sie zerfallen aber in zwei Klassen: die eine besteht aus solchen, welche sich zwar zu Jehova bekannten, aber ohne wahre Religiosität: sie klagten, daß Jehova sein Volk verlassen habe 40, 27., hadern unzufrieden mit Gott u. s. f. Deßhalb werden sie blind und taub genannt, sie verehrten Gott nur äußerlich, aber ihre Gesinnung war Jehova nicht wohlgefällig — sie verübten Lug und Trug; daher die Klagen des Propheten über die Vergehungen und Sünden seines Volks. Die andere Klasse bestand aus solchen, welche nicht nur die Jehovareligion festhielten, sondern sich auch durch wahre Religion auszeichneten. Man muß also einen Knecht im engern und weitern Sinn unterscheiden. Im weitern Sinn ist damit das ganze Volk gemeint, soweit es sich nicht von Jehova losgesagt hat, also sämmtliche gute und schlechte, wahre und falsche Jehovaverehrer". Damit sind aber die eben auseinander gehaltenen wieder zusammengeworfen. „Im engeren Sinne sind damit die ächten Jehovaverehrer bezeichnet, welche für Jehova begeistert und eifrig waren, seine Gesetze beobachteten und im Volk möglichst aufrecht erhielten, zur Heimkehr entschlossen waren und diese beim Volk betrieben, kurz der eigentlich theokratische Kern. Von ihnen sind 42. 49. 52—53. zu verstehen. Zu dieser Klasse gehörten besonders Stammhäupter und Aelteste, die Priester und Leviten, sowie die Propheten, welche zusammen an der Spitze der heimkehrenden Exulanten und des nachexilischen Staates erschienen; sie wirkten nach Kräften dahin, daß das Volk an Jehova festhielt, ordneten das Gottesdienstliche an, soweit es im heidnischen Lande zulässig war, sie bildeten mit den übrigen theokratisch Gesinnten, welche sich an sie anschloßen, eine wahre Gemeinde Jehova's oder das eigentliche Volk Jehova's, und werden auch עַם genannt, sie repräsentiren das Volk im Allgemeinen, im Ganzen, daher sie יִשְׂרָאֵל genannt werden. Zu diesem Theile des Volks allein passen gewisse Geschäfte, welche dem Knechte zugewiesen werden, z. B. die Gefangenen zu befreien und zurückzuführen, den theokratischen Staat zu gründen; zu ihm paßt das Amt des Lehrers und Redners in unserer Stelle". Diese Anschauung tritt in der Exegese in ihrer ganzen Einseitigkeit auf. (Vergl. den I. Theil.) Vor

allem ist der Unterschied zwischen K. 42. 49. und dem 53. Kap. ganz verwischt. Verfehlt muß es genannt werden, daß diejenigen, welche dem Propheten ihre Bereitschaft zur Rückkehr erklärt haben, geradezu als der עבד erscheinen, denn nach dieser Darstellung wäre es dem Verfasser eigentlich um nichts Anderes zu thun gewesen, als das Volk zur Heimkehr aus dem Exil zu bewegen. Es ist einseitig, den Charakter des ganzen Stücks aus exilischen Zuständen erklären zu wollen, zudem die Geschichte so gar wenig Anhaltspunkte zu solcher Geschichtsconstruktion gibt. Die Stellen vom עבד sind gerade zusammengeworfen mit den Stellen, wo עברים genannt sind; der Prophet hätte sich, wenn dies anginge, nicht auf verschiedene Weise ausgedrückt; der Grund dieser Verwechslung liegt in der falschen Fassung von 53. im Unterschied von 42. und 49. Ein Theil des Bundesvolkes kann nicht עם heißen; es müßte eine Bestimmung noch dabei stehen. Auch beweist gerade die Stelle, wo vom ברית עם die Rede ist, daß unter עם das Gesammtvolk verstanden ist. Es können auch die Berufungen auf die uralten Verheißungen nicht für einen Theil des Volks in Anspruch genommen werden, sondern sie beziehen sich mit Nothwendigkeit auf das ganze Volk. Das ganze Volk hat die Verheißung, das ganze Volk bekommt Segen oder Fluch, ein wirklich äußerlich hervortretender Unterschied ergibt sich erst in dem Volke, wie es sich nach K. 53. präsentirt. Deßhalb dann auch bezeichneter Unterschied der עבדי יהוה und עזבי יהוה, und in K. 53. bezeichnen sich ausdrücklich Alle als Sünder. (Vergl. dazu im I. Theil die betreffende Stelle: denn in V. 2. mit כלנו und V. 6., ebenso V. 8. עמי spricht der Prophet aus dem Bewußtsein des ganzen Volkes, ebenso in 64, 5b) Umb., der die Erklärung unter I. vom ganzen Volk im Gegensatz zu den Heiden „recht passend" findet, findet mit Rücksicht auf die Spaltung des Volks im Exil in einen der Religion der Väter treubleibenden und in einen ihr abtrünnigen Theil noch „angemessener" bei dem Lobpreis des standhaft ausharrenden Knechts zunächst an die bessere Klasse der frommen Exulanten, die sich nicht zum Götzendienst verführen ließen, zu denken. Da jedoch, besonders gegen das

Ende der Beschreibung, als Hauptcharakter des Gottesknechts seine Beseligung des Volks durch das Wort der Wahrheit, welches er verkündigt, hervorgehoben wird, „so ist es sicher ein Fortschritt der Auslegung zu nennen", wenn

III. besonders Ges.*), wie schon früher Dathe, Rosenm., Dew. vom bessern Theile des Volkes zum Prophetenstand aufsteigt, insofern dieser ja seine Bestimmung vorzüglich darin erkannte, durch das Licht des reinen Glaubens an den Einen heiligen Gott die Finsterniß der heidnischen Götzendienerei aus den Söhnen Abrahams zu vertreiben, und in diesem erhabenen Wirken sich durch kein irdisches Hinderniß Grenzen setzen zu lassen. Und so würde ich ohne Anstand, fährt Umb. fort, bei dieser letztern Erklärung stehen bleiben und sie vollkommen zu der meinigen machen — wodurch diese Ansicht das Lob im Superlativ erhält, während die erste im Positiv, die zweite im Comparativ belobt wurde — ein Schwanken, welches bei Umb. sich fortzieht, aber eben gegen seine Ansicht spricht — aber versichert derselbe, daß er sich, obgleich Schüler des Gründers des Namens „höhere Kritik", doch herablassen wolle, der verachteten messianischen Erklärung sich wieder anzunehmen, freilich nicht in grob materialistischem Sinne. Wir werden jedoch, trotz dieser Erklärung, Umb. mit Recht denen zuzählen müssen, welche er „als fortgeschritten in der Auslegung" nennt, zudem bildet ja die messianische Erklärung bei ihm nur die Spitze seiner Deduction — und so möge denn seine Ansicht unmittelbar nach der De Wette'schen aufgeführt werden. De W. sagt zu unserm Stücke: „**Jehova inducit loquentem, qui vatem ministrum suum a se electum divinoque spiritu afflatum insignem provinciam judicia quae ipse in populos exercere decreverit, et liberationem exulum israeliticorum annuntiandi gentesque ab idololatria ad veri Dei cultum revocandi suscepisse testatur**". Das Nähere über seine Ansicht können wir erst bei den folgenden Stücken anführen, bemerken aber hier schon, daß der Erklärer sehr plump zufährt. Am besten — das muß zuge-

*) in seinem Commentar.

standen werden — hat diese Ansicht Umb. ausgeführt. Er findet als Hauptcharakter in der Beschreibung des Knechtes Gottes an unserer Stelle die zum Höchsten gesteigerte Vortrefflichkeit seiner Verkündigung der durch Eingebung des göttlichen Geistes ihm mitgetheilten Lehre, welche das Band sein soll zwischen Jehova und Israel und das Licht des Heils für alle Bewohner der Erde. — Eine Unrichtigkeit der Erklärung, welche Umb. mit fast allen Erklärern theilt. (Vergl. I. Theil pag. 32 ff.) „Wenn wir nun im ersten Gliede des ersten Verses das Volk überhaupt finden können, aber schon im zweiten Gliede des sechsten Verses den bessern Theil des Volks finden müssen und endlich im letzten Gliede dieses Verses auch bei dem bessern Theil des Volks nicht stehen bleiben dürfen, sondern nur zum Prophetenstand als dem von dem bessern Theil des Volks noch unterschiedenen Lehrstand überzugehen gezwungen sind" — durch diese Umsetzung des Prophetenstandes in einen „Lehrstand" will der Erklärer den Einwurf, der ihm mit vollem Recht gemacht wurde, daß es einen Prophetenstand, eine Prophetenkaste nicht gegeben habe, am allerwenigsten im Exil, zurückweisen, allein es ist dies nicht erreicht, denn auf die Frage: Wer unter dem Lehrstande zu verstehen sei, müßte man wieder antworten: die Propheten in erster und letzter Linie, wollte man daneben auch noch, was aber Umb. selbst nicht thut, an die Stammhäupter und Priester denkend, den Begriff erweitern — „so frage ich: wird hier nicht das höchste Ideal des als lehrend gedachten Prophetenstandes in der Einheit einer Person dargestellt, und ist nicht die im Volke lebende Messiasidee im עבד ausgedrückt?" oder wie Umb. ein anderesmal sagt: „die Propheten erschufen aus sich selbst ein Ideal, in das sie die im Volk unauslöschbare Messiashoffnung hineintrugen". Es gilt gegen diese Anschauung, was wir oben gegen Köster's **„flores depromere a prophetis"** bemerkt haben. Es bliebe ein für allemal eitle Anmaßung, wenn ein Prophet in seinen Trostreden an's Volk von sich ausginge, und noch größer wäre die Anmaßung, wenn er von dem Ideale seines Standes das Heil für das Volk erwarten würde, ja auch das Heil für die gesammte Völkermasse außer

Israel. Faßt man dagegen die Prophetie als παιδαγωγος auf Christum, ja als Typus in der Art auf Christum, daß ihr Amt in Ihm volle Realität erhielt, so ist dies Folge davon, daß die Propheten θεοπνευστοι waren, die Interpreten göttlicher Offenbarungen, und sagt etwas ganz Anderes aus; die Ansicht Umb.'s aber, „daß sich der Prophet, der von sich aussagt, daß Jehova durch ihn rede, in einem durchaus natürlichen Zustand befinde", hat ihn zu dieser Auffassung geführt. Wenn aber der Prophet von sich und seinen Erfahrungen ausginge, könnte er dann noch sagen, „Jehova rede durch ihn"? „Wir nehmen an, daß der Knecht Gottes wahrhaft als eine gegenwärtige Person besprochen wird, insofern nemlich, als der Prophet von der Herrlichkeit seines Standes begeistert, wirklich mit seinem Blicke an dessen Gegenwart haftet und nur aus seiner Mitte das Ideal aller Propheten, den durch seine Lehre Juden und Heiden erlösenden Messias mit aller geistigen Schönheit angethan, auf den fernen Höhen des Vaterlands aufsteigen sieht. — So können wir sagen, daß auch wir den Propheten als Collektivum im עבד fassen, aber mehr den erst in Zukunft aus dem exilischen, auf dem wiedergewonnenen heimathlichen Boden, sich in Einer Person zur höchsten Vollkommenheit entwickelnden" — durch diese Vorstellung von dem Ineinanderfließen der Anschauungen vom Volk überhaupt, dem bessern Theil desselben und dem Prophetenstand im Begriff des Knechtes Gottes, aus welchem zuletzt das in jenen Substraten wurzelnde Messiasideal in der geistigsten Entwicklung aufleuchtet, ist Umb. auf Umwegen auf den Messias gekommen, wie der Prophet selbst „unvermerkt zum geistigen Urbild eines Gottesknechts im neuen Vaterlande".

Hofmann*) findet „unter dem עבד das Volk im Fortschritt zu seines Berufes eigentlichem Ziele zunächst im Propheten dargestellt, denn im Propheten findet er das auf Christum zielende Vorbild, den Messias als den Israels prophetischen Beruf erfüllenden Mittler".

*) im „Schriftbeweis".

IV. Die Ansicht, unter dem עבד sei directe der Messias zu verstehen, hat eine große Anzahl Vertreter: schon der Chaldäer, Kimchi, Abarbanel, (zu diesen Stücken) haben dieselbe. Ebenso die Kirchenväter, Vit., Clericus, Storr, Stdl. In der neueren Zeit sind ihre kräftigsten Vertreter Str. und Hgst. — Häv., Oehler und Del. haben die messianische Ansicht wesentlich modificirt.

Häv. sagt darüber: „Auf diese Ansicht führt schon die allgemeine, durchgängig messianische Haltung des ganzen Abschnitts; sodann erscheint der Knecht Gottes mehrfach vom Volke unterschieden als ein Individuum, dem Prädikate beigelegt werden, wie sie nur dem Messias zukommen können. Das Unrichtige bei dieser Ansicht ist nur dies, daß man sie immer so äußerlich neben die Auffassung vom Volk gestellt hat, daß hier nicht die rechte Vermittlung eingetreten ist". Auf den ersten Blick könnte man meinen, bei Str. sei diese Vermittlung zu finden, wenn er zu unserer Stelle sagt: „Allein in dem Verständniß, daß Christus hier gemeint sei, findet sich die Wahrheit auch des Vorbildlichen; ohne dasselbe, ja gegen dasselbe sich spreizend, wird sie zur Lüge, kann auch nimmermehr dem vollen Buchstaben des einzelnen Worts genug thun. Es ist dies hier so auffallend, daß wir das Hinweisen auf eine concrete zukünftige Persönlichkeit, welche, aus dem Volk erwachsen, doch zugleich vom Volke unterschieden als Kern und Urbild Israels offenbar wird, gar nicht verkennen mögen. Daß ein realer Zusammenhang sein muß mit den andern Stellen vor- und nachher, wo Israel der Knecht Gottes heißt, ist klar; daß aber auch eine wunderbare Person gezeichnet wird, weit über jedes Collektivum, Abstractum oder Ideal des Volks hinausreichend". Aber in der Spezialexegese haben wir gesehen, wie der Begriff des Volks so wenig zu seinem Rechte kommt, daß vielmehr in jedem Worte stets nur der Messias selbst gefunden wird, sowohl in unserm Stücke, wie in den übrigen; ebenso geht es bei Hgst., was zu Willkürlichkeiten führte, gegen die wir im I. Theile protestirt haben. Hin und wieder scheint es zwar, als wolle derselbe über den Weg, auf welchem der Prophet zum persönlichen Messias ge-

lange, Auskunft geben, so hier, wenn er sagt: „die Schilderung des menschlich großen Urhebers der leiblichen Befreiung veranlaßt den Propheten, hier im Gegensatz gegen ihn das Bild des göttlich großen Urhebers der geistigen Befreiung zu entwerfen". Allein es bleibt beim „Scheint" — überall keine Vermittlung, kein Fortschritt, kein Unterschied in den einzelnen Stellen, sondern überall die vollendete Eccehomo-Gestalt, dessen Bild in der Weissagung so klar dasteht, als in der Erfüllung. Wenn der Prophet „sich veranlaßt findet, ein Bild zu entwerfen", so kann dieses ja nur Folge sein von Reflexionen, die er anstellt — dieses harmonirt aber wieder nicht mit der Hgst. von Anfang an feststehenden Ansicht, daß der Prophet dem eigenen Bewußtsein entrückt, die Bedeutung des Bildes, welches ihm der Geist Gottes zeigt, sich nicht zu deuten habe.

Ein Moment wird bei Auffindung des Inhalts der Weissagungen wohl festgehalten — das teleologische, d. h. welchen Sinn der Geist Gottes in die Weissagung gelegt, worauf die ganze Entwicklung der Weissagung hinziele, aber das andere Moment, welches in erster Linie in Betracht kommt, das psychologisch-historische, d. h. welchen Sinn der Prophet selbst seinen Weissagungen gab, welchen er von seinen Zuhörern der Verkündigung gegeben wissen wollte, wenn er anders verstanden zu werden hoffen durfte, wird ganz außer Acht gelassen. Daher die fortgehende Vermischung von Weissagung und Erfüllung, daher das ängstliche Haschen nach neutestamentlichen Stellen, welche beweisen sollen, nicht etwa, wie die Weissagung erfüllt worden seie, sondern, daß in der Weissagung schon alles das gegeben und enthalten seie, was doch erst aus der Erfüllung erkannt werden kann und soll. Str. fährt fort: „Wenn Umb. „ein unvermerktes Uebergehen zum geistigen Urbild eines Knechtes Gottes" fand, so ist dies textwidrig, es lehre vielmehr die älteste Tradition, daß die Juden es von Anfang an gemerkt haben. Wir möchten auch nicht zugeben, daß jeder Erklärer berechtigt sei, seine Erklärung entweder vom Volke oder dem bessern Theile desselben oder vom Prophetenstand in den streitigen Kap. zu finden, sondern jeder Erklärer ist verpflichtet, Christum

zu finden, weil keine andere Auslegung berechtigt bleibt, weil dem biblischen Propheten kein Ideal vorschwebt, sondern der Geist in ihm die viel eigentlicher concrete Wirklichkeit der Person Christi zu Grunde der wunderbar übergreifenden Rede gelegt hat im Voraus. Wir läugnen also keineswegs eine anknüpfende Beziehung auf's Volk, die prophetische, behaupten aber, daß unsre jetzige Auslegung durchschauen muß in den Sinn aller Worte von Christo". Was Str. gegen Umb. sagt, ist richtig; aber eine Verknüpfung der Beziehung auf's Volk und der auf den Messias gibt er so wenig als sein Gegner. Hofm.'s Wort: „als mit der Trennung von Juda und Ephraim die Unglückstage Israels begannen, legte Gott die Leitung des Volks in die Hände der Propheten und erklärte damit für den vorwaltenden Beruf desselben in den nächsten Zeiten den prophetischen" lobt Str. und fügt hinzu: „aus dieser bereits vorhandenen Unterlage wächst der עבד bei Jesaias hervor, das gottgegebene Wort streckt aber seine Aeste hoch empor, zuletzt ganz von der Topferde los in die Himmelshöhe rein messianischer Verkündigung". So erscheint hier eine Vermittlung, indem nicht wie oben das Volk, sondern dazu noch der prophetische Beruf die vorhandene Unterlage bildet. Allein Str. selbst polemisirt gegen die Umb'sche Hypothese vom Propheten und dem Prophetenstande und verfällt hier in dieselbe Ansicht. Doch in der Spezialerklärung zeigt sich auch vom prophetischen Berufe keine Spur bei Str., sondern überall nur Beziehung auf den Messias. Wenn aber der prophetische Beruf die Grundlage bildete, wozu stünden die von uns ausgehobenen Gegensätze, die nur auf's Volk, nimmermehr aber auf den prophetischen Beruf bezogen werden können? Bei Del. finden wir wirklich dem Volke wie dem Messias seine Bedeutung gesichert, doch fehlt er darin, daß er schon in unserm Kap. den persönlichen Messias findet, wie Häv. Nachdem Del. Hahn gegenüber besonders in Bezug auf die Fassung des בריה עם zugegeben hat, man könne den volklichen Begriff von עבד gewissermaßen festhalten, und das Volk Israel als erlöstes, wiedergebornes, als Israel, das seinem Namen und Beruf in der messianischen Zeit entspreche, könnte בריה heißen und der Prophet

könnte diese Anschauung recht wohl in den collectiv persönlichen Begriff zusammenfassen, sagt er 42, 1—7. laute so individuell persönlich, daß es nicht wahrscheinlich sei, der Knecht sei eine Vielheit von Personen, zumal er hier dem Cyrus der vorigen Rede an die Seite gestellt werde. Wie dieser die dem Volke Gottes dienstbar gewordene Weltmacht in Person ist, so ist der Knecht Jehova's das der Verherrlichung Jehova's am gesammten Israel und an der gesammten Völkerwelt dienende Israel in Person. — Der Begriff ist eine Pyramide: ihre unterste Basis ist Gesammt-Israel, ihr mittlerer Durchschnitt ist das Israel, welches es nicht bloß κατα σαρκα, sondern κατα πνευμα ist, ihre Spitze die Person des Erlösers, oder in einem andern Bilde: der Begriff besteht aus zwei concentrischen Kreisen mit gemeinsamem Centrum. Der weitere Kreis ist Gesammt-Israel, der engere Jeschurun 44, 2., das Centrum Christus. Der Knecht in diesem centralen Sinn ist das Herz Israels und der Völker. Von diesem Herz aus ergießt sich der Strom des Heils erst durch die Adern des Volks und von da durch die Adern der Völker. Der Mittelbegriff des berufstreuen Israel dürfe aber nicht ausgeschlossen werden, wie Häv. thue. „Alle Namen Israels von 40—42, 1. sind Bezeichnungen des gläubigen Israel, welches, obwohl kleinmüthig geworden, doch vom Glauben nicht abgefallen die Erlösung herbeiführt. Von dieser Mitte aus erhebt sich der pyramidal aufsteigende Begriff zu seiner persönlichen Spitze in unserm Stücke, zieht sich 42, 18. f. wieder auf seine unterste Basis zurück. Die Systole und Diastole des Begriffs zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Es ist ein und derselbe Begriff, welcher, indem er sich zusammenzieht, persönlich, und indem er sich ausbreitet, volklich wird, so zwar, daß in so strafendem Zusammenhang wie 42, 18. das Gesammtvolk, in so tröstendem wie 41, 8. das im Gesammtvolk wie der Kern in der Schale enthaltene wahre Volk Israel verstanden wird". Diese wirklich geistreiche Anschauung, die dem Volk ihr Recht läßt und mit Recht den Propheten und seinen Stand gar nicht hereinzieht, auch die Gegensätze, jedoch zu schwach, berührt, dürfte eben darin fehlen, daß sie den Unterschied unseres Stückes und des

nächsten gegenüber von K. 53. verwischt, indem sie hier schon den persönlichen Messias als Centrum aufstellt, während nach den Worten des Textes das Volk mit Bezug auf den Messias, in welchem allerdings die ihm als Volk gewordenen Verheißungen allein sich realisiren, das theokratisch-messianische Volk gemeint ist und erst in K. 53. der Messias als die Spitze der prophetischen Anschauung auftritt in Folge des K. 52. gegebenen Uebergangs. Auch ist das Schwankende, welches bei Umb. am großartigsten auftritt, nicht vermieden, indem der Begriff des עבד in fortwährender Vorwärts- und Rückwärtsbewegung, in Erweiterung und Zusammenziehung auftritt, wodurch der Prophet selbst in eine Ungewißheit über das, was er spricht, gestellt wird. Auch diese Auffassung gibt wieder Raum für verschiedene Wahrheiten, wie die Umb.'sche statt bestimmt nur eine als wahr anzuerkennen. Oehler: „In 42, 1. bildet der Knecht, auf dem der Geist Jehova's ruht, um Jehova's Recht den Nationen hinauszubringen, zunächst den Gegensatz gegen das Heidenthum mit seinem windigen Wesen. Aber im weiteren Verlauf der Rede V. 7. tritt er dem Coresch zur Seite, was ebenfalls für die Concentration des עבד in ein Individuum spricht". Die Bezeichnung, daß Gott den Knecht zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden mache, und was 49, 1—6. ausgesagt seie, lasse nicht verkennen, daß die Schilderung sich bereits hier in eine ideale Persönlichkeit zuspitze, deren Träger nur ein Individuum, nicht ein Aggregat von Knechten Gottes, nicht das Volk sein könne. Häv. geht zwar vom Volke aus, findet aber auch schon in unserer Stelle den Knecht Gottes als ein Individuum, und beachtet die vom Propheten selbst gegebenen Gegensätze, die für seine Ansicht eine gute Stütze wären, zu wenig. „Der Begriff", sagt er richtig, „ist prophetisch, er enthält die ganze Fülle dessen, was Israel sein soll und, auf Gott gesehen, sein wird und zugleich was es nicht ist. Der Knecht Gottes ist das wahre Israel, aber in einem Individuum concret gedacht. Man darf also einerseits im Volke nicht einen gottlosen und frommen Theil scheiden; das Volk kommt gerade in seiner Gesammtheit in Betracht und ist als solches nicht adäquat

seiner Idee. Aber es steht andererseits nicht in bloßem Contraste zum Knechte Gottes; beide sind insofern identisch, als dem Knecht Gottes das Prädikat zukommt, welches Israel nur im uneigentlichen Sinne zugesprochen wird". So lange aber das, was hier ausgesagt ist vom עבד in einer großen Anzahl prophetischer Stellen vom Volke, nicht aber von einem Individuum ausgesagt ist, können wir uns nicht überzeugen, daß hier schon die Lösung des Problems vorliege, vielmehr finden wir dieselbe, wie der I. Theil zu zeigen versucht hat, erst in K. 53., welches die Spitze der prophetischen Deduction bildet, und die Lösung so sehr gibt, daß nach demselben, in welchem der Begriff עבד ausgerungen hat, nur noch עבדים erscheinen. Daß aber auch unsere Erklärung, wie wir sie zu Anfang dieses Stückes und im I. Theile aufgestellt haben, wohl eine messianische genannt zu werden verdient, obwohl nicht in dem persönlich-fixirten Sinne, wie Hgst. und Str. es verlangen, glauben wir gezeigt zu haben. Stdl.*) sagt zu unserer Stelle: „Zu den Zügen, die diesen Herrscher zieren — er hat nemlich angeknüpft an Jes. 11, 1—10., wo von der ausgezeichneten Trefflichkeit des Davidischen Sprößlings, welcher Anerkennung auf aller Welt findet und die Völker an sich zieht, die Rede ist — wird hier noch namentlich der Zug der Milde gefügt, vermöge dessen er nicht lärmend und prunkvoll auftritt, vielmehr sorgsam sich herablassend sich um Rettung alles dessen bemüht, was eben in Gefahr ist zu ersterben" u. s. f.; er findet also die ganze Stelle persönlich-messianisch, wie er sich auch ausspricht**) **„omnibus rationibus aequo animo inter se collatis ac ponderatis persona servi Jehovae non nisi Messiam a vate spectari censere possumus".**

---

*) in der Alttestamentlichen Theologie, op. posth. herausgegeben von Oehler.

**) in dem Programme von 1826. Pars II.

Rückblick auf Kap. 49.

Wenn in Kap. 42. der Knecht als idealer Israel es ist, welchen Jehova zum Volksbund und zum Völkerlichte macht, so ist derselbe hier es, welcher die Stämme Jakobs wieder aufrichtet, das Volk zurückführt und seine Mission bis an die Enden der Erde ausdehnt. Der Inhalt dieses Stückes und des in K. 42. hat so viel Aehnlichkeit mit einander, daß alle Erklärer hier dasselbe Subject statuiren, wie in Kap. 42. Hahn allein findet einen großen Unterschied, ohne freilich denselben anders als mit dem ganz äußerlichen Grunde, daß mit K. 49. ein neuer Abschnitt beginne, zu begründen, und gesellt sich von hier an zu den Erklärern, welche im עבד unmittelbar den Messias finden.

I. Die Vertheidiger der Ansicht vom עבד als dem gesammten Volke, berufen sich besonders darauf, daß V. 3. עבד Israel genannt wird, und daß der Inhalt dieses Stückes so ähnlich sei dem des 42. Kap., wo sie das Volk als solches im Knechte Jehova's gefunden haben. Daß der Einwand, hier müsse ein Individuum gemeint sein, wegen der Mutter, von der hier die Rede ist, nichtig ist, hat schon die Exegese gezeigt. (Vergl. I. Th. p. 72.) Der Einwand aber, daß das gesammte Volk nicht gemeint sein könne, weil in V. 5. der עבד vom Volk deutlich unterschieden sei, ist ganz richtig. Klrt. trennt V. 1—6. von 7—9., findet aber auch in 1—6. nichts Neues, sondern bloße Zusammenfassung des Früheren. Doch kläre sich der Gegensatz immer mehr, und zwar seie es nicht mehr die sündige Vielheit, die sich mit dem Namen Israel „uneigentlich und widerrechtlich schmücke" (Häv.), sondern der ideale Israel. Dagegen V. 7—9. geben die Hinweisung auf einen neuen Gedankenzusammenhang und seie zugleich Anfang desselben. Weil hier der Knecht redend eintrete, so seie es nicht anders möglich, als daß die Einheit des Knechts einen ganz individuellen Charakter annehme und daß unwillkürlich der Prophet sich selber, den Schreibenden, als Repräsentanten dem gedachten Redenden substituirt. (Abenesra, Umb.) Kein Erklärer kann hier noch streng beim Volk als solchem stehen

bleiben, sondern unvermerkt schleicht sich, wie wir sehen werden, eine Modifikation ein.

Indem Köster die majorem difficultatem dieser Stelle zugibt, beruft er sich auf V. 3. in quo populus judaicus nominatim adducitur, aber was V. 5—9. betrifft, sagt er selbst „servum Jehovae non solum distingui a populo judaico, sed ejus restauratorem praedicari; nec injuria in ejusmodi difficultate haeremus. Populum israeliticum ut servum Jehovae ideoque et prophetam pingi posse in sectione antecedente vidimus: insolens hoc unum est, quod ideo propheta factus dicitur, ut Jacobum ad deum convertat et Israel non deleatur. Jam vero si semel populus personam prophetae induerat, singulos Israelitas ab eo discerni oportuit: quippe quorum reditus et restitutio propheticum erat opus". Ist aber Köster, so fest er das Volk als Volk durchzuführen vorgibt, damit nicht zur dritten Ansicht vom Prophetenstand hingetrieben? Denn ob unter dem Prophetenstand nur die Propheten verstanden sind, oder das ganze Volk als prophetisches, ist wenig Unterschied. Auch hiegegen gilt, daß weder die Wiederherstellung des Landes, noch die Austheilung der verödeten Erbtheile ein spezifisch prophetisches Geschäft war, weder des Prophetenstandes noch des Volkes als eines prophetischen. Soll aber hier das ganze Volk selbst, prophetae personam induens, diesen Beruf haben, so wäre mit dieser Weissagung nicht nur nichts Neues, sondern überhaupt gar nichts ausgesagt als: das Volk wird selbst das Land wiederherstellen, das Volk wird sich selbst seine Erbtheile austheilen und soll dies, wie diese Erklärer annehmen, das exilische Volk sein, so ist der langen Rede kurzer Sinn: das Volk selbst wird sich selbst herausführen aus der Gefangenschaft, es wird zu sich selbst sagen: kommet heraus aus der Finsterniß — was in Wirklichkeit absurd wäre. Aber, fährt derselbe Erklärer, nachdem er die Ansicht vom bessern Theile des Volks zurückgewiesen, nicht ohne sein Schwanken zu verrathen, fort: „attamen ejusmodi (discrevisse bonos cives, servum J., a malis Israelitis) aliquid menti ejus non potuit non obversari. Nam populus

qui ante exilium fuerat, peccatis suis occiderat, de populo autem qui futurus sit optima quaeque noster auguratur; dein populus coaevus revera duplex erat, alter in Palaestinam reversus alter patriae terrae minime cupidus Jehovae negligens et in Babylonia idololatriae laqueis irretitus. Utrumque propheta interdum conjunctum alloquitur". Aber wo hat denn der Prophet seinen Standpunkt und welches sind seine Zuhörer, wenn er die Bewohner von Palästina und die in Babylon wohnenden zugleich anredet? „Attamen consentaneum fuit, eum de priore maxime cogitare quoties servum J. laudaret, de posteriore simulac idololatriam reprehenderet, haec igitur omnia reputanti, utut insolitum, non tamen absurdum videbitur, quod Israël Israëlitas reducat". Trotz alledem wird wohl zugegeben werden müssen, daß dem Erklärer unter der Hand seine Erklärung vom Gesammtvolke abhanden gekommen ist, und daß derselbe in die Erklärung zurückgefallen ist, von der er sagt: falluntur, qui putant discrevisse bonos a malis. Der Ausweg, welchen Hitz. einschlägt, um seine Ansicht vom Gesammtvolke durchzuführen, fällt alsbald in die Augen; er faßt nemlich V. 5—9. in Folge eines plötzlichen Subjectwechsels (vergl. I. Thl. p. 86.), abhängig von „nun aber spricht Jehova", so daß Jehova selbst Subject ist, nicht aber der עבד.

Vatke: „die scheinbaren Schwierigkeiten, welche darin liegen, daß die Erscheinung des Volks jenem hohen Begriffe nicht entspreche, und daß das Volk von jenem Knechte unterschieden wird, und daß auf der andern Seite der Prophet sich mit dem Knechte identificirt, lassen sich leicht heben, wenn man nur erwägt, daß der Prophet kein Aggregat von Individuen, kein Collektivum, sondern eine höhere Totalität versteht, welche ja allen Propheten vorschwebte, wenn sie ungeachtet der mangelhaften Erscheinung das Volk als Lieblingsvolk und Knecht Jehova's, als Bundesvolk und unvergänglichen Träger des göttlichen Zwecks ansehen".

II. Die Vertheidiger der Ansicht vom bessern Theil des Volkes haben auf den ersten Blick in diesem Stücke viel für sich, was Köster schon, ohne es zu wollen, zu-

gibt. Ihnen aber ist das Wort in V. 3. „Israel" zuwider und ihm zu lieb wird aus dem Kerne des Volkes unter der Hand das Volk und bei V. 5—9. spukt auch bei Knbl. die Prophetenidee, wenn er (vergl. I. Thl. p. 87) „die theokratisch Gesinnten, „vornemlich die Propheten", als die Vertreter der Sache Jehova's, anführt. Zu ihnen passen die Leiden in V. 7., denn sie haben einen schlimmen Stand bei ihrem Volke gehabt und auch von den Zwingherren hatten sie das Meiste zu leiden" — was aber bloß Ansicht des Erklärers ist. Diese Idee tritt am grellsten bei Knbl. besonders in K. 53. auf. Schon V. 2. läßt derselbe (vergl. I. Thl. p. 77) den Redner zurückblicken auf die Propheten, diese gewaltigen Volksredner. Wiefern aber paßt denn K. 42, 1. ff. so gut auf den theokratischen Kern des Volks, da ja nach Knbl. das Amt des Redners und Lehrers geschildert ist? Es würde doch besser auf die Propheten, diese gewaltigen Volksredner, passen; allerdings müßte dort das Prädikat „gewaltig" wegfallen, da die milde Lehrweise dort bezeichnet wird nach der gewöhnlichen Erklärung. — Auch Hitz. bemerkt zu diesem Verse: „Jehova hat sein Wort in den Mund der Propheten wie dieses Propheten gelegt". Doch hat Knbl. den Abweg, auf welchen Köster gerathen, vermieden, wenn er sagt: „nichts ist deutlicher, als daß der Knecht Gottes nicht mit der Volksmasse zusammenfällt, sondern ein Etwas bei dieser ist". Wie kann aber „der bessere Theil des exilischen Volks" die Bewahrten Israels herstellen? Wie kann der bessere Theil zum Bunde des Volks werden, aus welchem ja die Gottlosen ausgeschlossen sind? — Beide unter I. und II. angeführten Ansichten sind sich also nicht treu geblieben.

III. Die Vertheidiger der Ansicht vom Prophetenstande. Ges. scheute anfangs so zurück vor dem „Israel", daß er gewaltthätig genug das Wort geradezu aus dem Texte warf, später jedoch fand es noch Gnade vor seinen Augen. Er läßt den Prophetenstand sich redend einführen und macht besonders gegen die messianische Erklärung geltend, daß der Knecht in der ersten Person von sich rede. Wohl! Wie kann dann aber dieser Gottesknecht zugleich das Collektivum der vergangenen und zukünf-

tigen Propheten sein? Wenn das „höret mir zu" ꝛc. individuelle Rede des Propheten ist, wie Ges. meint, wo fängt dann die collektive Bedeutung an? Rosenm. versteht zwar das Volk, aber wie Köster „sub persona propheti". Stdl.: „si V. 7. orationem ad populum sese convertere sumserimus, uti ad novum subjectum re vera convertitur, nihil V. 1—6. invenies, quod prophetae non conveniat. Hofm.: „der, in welchem das Volk sich zusammengefaßt darstelle, sei jetzt der jedesmalige Prophet Israels, seit die weissagende Bedeutung der Geschichte dieses Volks vom königlichen Amte auf das prophetische übergegangen sei; und wenn hier ohne Einleitung und Vorbereitung eine Rede in der ersten Person folge, gelte sie am natürlichsten für die Rede des Propheten, dessen das Buch sei". Dagegen spricht Tholuck*): „zu einer andern Ansicht, als die vom Volke, könnte man von Kap. 49. aus gelangen, und zwar eben dadurch, daß nach diesem Kap. das sprechende Subject selbst als der עבד bezeichnet wird. Kann demnach jemand anders damit gemeint sein, als eben der redende Prophet? Ist nicht jenes „höret mir zu" ꝛc. der prophetischen Anrede in Jes. 34, 1. ganz entsprechend? Nur auf einen Augenblick kann man indessen an dieser Ansicht festhalten, denn schon der Inhalt des Nachfolgenden, daß eben dieser Knecht der Bundesmittler, das Licht der Heiden und Gottes Heil bis an der Welt Ende sein soll, ist jener Auffassung entgegen". Zur Begründung der Auffassung, welche mehr für sich habe, als irgend eine andere, daß der עבד entweder das Collektivum der Propheten bezeichne, oder den bessern Theil des Volks, welche beide Ansichten nahe verwandt seien, da ja die Propheten eben die Blüthe des gottesfürchtigen Theils des Volks sind, sagt Th.: „Ob der schauende Blick der Propheten Christum als Individuum in der Zukunft schaut, oder als den die Gemeinde beselenden Geist — beides ist gleich wichtig. Der Seher, welcher das erste allein schaute, hätte die Wurzel ohne Stamm und Zweige; der das zweite allein schaute, hätte die Zweige ohne Wurzel. Der erste Theil

*) in der II. Beilage zum Hebräerbrief.

des Jesaias hat vorzüglich den Messias als Individuum verkündigt, der zweite schildert seine Erscheinung in der Gemeinde. Der am Ende des Exils lebende Prophet" — es ist natürlich, daß die Erklärer des עבד vom Prophetenstand gewöhnlich zugleich Bestreiter der Aechtheit des zweiten Theils des Jesaia sind — „ist sich bewußt, daß er und seine Amtsgenossen vorzüglich den Beruf haben, jene herrliche Zeit herbeizuführen, das Heil der Welt bis an die Enden der Erde zu tragen und zu bewirken, daß selbst Könige ferner Länder dem Herrn huldigen (49, 6. 52, 15.) Die Leiden, die er und seine Genossen in dieser heiligen Sache tragen müssen, kommen dem ungerechten Volke zu Gute, denn durch diese Uebernahme der Leiden gründen die Propheten das Reich Gottes und sehen eine große geistige Nachkommenschaft" — aber die Propheten gründen nicht durch Leiden das Reich Gottes, sondern durch Verkündigung des göttlichen Willens und dieses hat Leiden nur zur Begleitung. „Allerdings haben diese Aussichten der Propheten etwas Ueberschwengliches, über das Ziel Schießendes. Es ist aber der in ihnen lebende Geist Christi, der sie drängt, so Ueberschwengliches auszusprechen, was erst im Ideale alles Prophetenthums, im Messias, in Erfüllung gehen soll. Geht man von der Idee des mystischen Christus aus, und betrachtet die ächten Propheten als Glieder desselben, so erscheint ihr Leiden um so mehr als ein Vorspiel dessen, was sich in dem historischen Christus erfüllen sollte". Besonders V. 7.ª ist verfehlt aufgefaßt, wenn er etwa im Sinne von K. 50. Leiden vom Propheten selbst erduldet, aussprechen soll (vergl. I. Thl. p. 88 ff.), denn von Leiden ist gar nicht die Rede, sondern nur von der unscheinbaren verachteten Stellung des עבד und vom Gegensatze zwischen der jetzigen und der künftigen Lage. De Wette fragt, nachdem er den Inhalt unseres Stückes angegeben hat: „**sed quorsum haec omnia spectant? fuitne noster ita contemtus vexatusque ut tali auctoritatis suae defensione opus esset? Videtur alienam potius quam suam causam dicere, sicut etiam alienas partes agit. Scilicet probabile est, nostrum qui contra morem prophetarum hebraeorum nomen suum suppressit et magnificentius quam**

ullus alius propheta de se loquitur, haec oracula recepto alieno nomine edidisse". Wir gestehen, daß uns diese Ansicht auch nicht im Geringsten probabile erscheint, weil sie gegen alle Logik streitet, wie gegen die gewöhnliche Ehrlichkeit und hauptsächlich gegen den richtigen Begriff von Prophetenthum. Hätte De Wette also geschlossen: Weil kein Prophet so großartig von sich spricht, so kann auch dieser nicht so großartig von sich selbst sprechen, also kann er nicht sich selbst meinen, sondern muß ein anderes Subject vor Augen haben, so wäre dieser Schluß natürlich. Aber er beliebt zu sagen: 1) der Prophet spricht von sich, 2) es ist aber seine Sprache so großartig, wie man's sonst nicht findet — Tholuck: „überschwenglich, über das Ziel schießend"; 3) also hat er diese Orakel unter fremden Namen edirt. So viel Ehre wird dem Verfasser noch zugetraut, daß er, im Bewußtsein des Unschicklichen solchen Eigenlobes, seinen Namen verschwiegen habe. Die Propheten waren aber keine Büchermacher, und so paßt der ganze Gedanke auch nicht im entferntesten hieher. Aber was war denn der Zweck, welchen der Prophet mit seinem frommen Betrug erreichen wollte? Er wollte „memoriam a contemtu popularium vindicare simulque operi suo" — welchem? — auctoritatem conciliare. Dem Zusammenhang bei Dew. gemäß, wahrscheinlich seinem opus, welches er ediren wollte. Die ganze Ansicht läßt sich kurz zusammenfassen in den Worten: der Prophet wollte eine Selbstapologie schreiben, und zwar that er dies unter fremdem Namen. Mit Recht wird darauf aufmerksam gemacht, daß von einem Prophetenstande gar nicht die Rede sein könne; ebenso Klrt.: „die Zusammenfassung aller Propheten unter die Bezeichnung eines Standes widerstrebt der alttestamentlichen Geschichte, die uns nur von einzelnen Propheten berichtet" — somit kann die Personifikation des Prophetenstandes nicht vorkommen. Auch liegt in der Consequenz dieser Ansicht, daß die Leiden des Prophetenstandes vor dem Exil erfolgt sein müssen, zu einer Zeit, wo Israel noch in Glück und Ehren war. Ebenso erweckt es auch Tholuck Bedenken, daß doch die Propheten niemals in der Weise, wie die Priester, eine besondere Zunft gebildet haben, und würde

eine solche zunftmäßige Vorstellung von dem Stande hier isolirt dastehen. Was würden überdies die Priester zu einer solchen Anmaßung des Prophetenstands gesagt haben, sie, die wohl mehr durch das Exil gelitten hatten, als die Propheten, und die auch wirklich eine geschlossene Zunft bildeten? Gerade nach dem Exil geht die Theokratie allmählig in Hierarchie über, die Glanzperiode der Propheten hätte also gerade mit dem Factum aufgehört, mit welchem sie nach jener Fassung der Weissagung beginnen sollte. Wenn aber Umb. meint, der Verfasser habe nur „die geistige Blüthe des Prophetenstandes" im Auge, so muß er zuerst beweisen, daß im Exil ein Prophetenstand als Stand existirt, und dann erst muß er noch die Blüthe desselben aufführen — es wird sich eine solche Blüthe aber weder im Exile noch nach der Rückkehr aus dem Exil finden lassen, sondern nach der Geschichte in einer ganz anderen Zeit. Umb. selbst zu unserer Stelle findet, anschaulicher, als sonst, die Ansicht von dem allmähligen Uebergehen des Propheten vom Volke zum bessern Theil desselben und von diesem zum Prophetenstand sich ergeben, aus welchem zuletzt sich der Messias glänzend erhebe, wo der von Ewigkeit berufene Knecht Gottes nach der Rückkehr aus dem Exil in's Vaterland Bundesmittler zwischen Gott und Volk und Licht der Heiden werde. Gegen dieses allmählige Uebergehen von einem Subject zum andern, das ein fortgehendes Schwanken des Propheten, ein unbewußtes Auf- und Absteigen des heiligen Sehers voraussetzt, denn Umb. läßt ihn „unvermerkt" zum Ideale aufsteigen, während er doch sonst dem Propheten ein Reden „in ganz natürlichem Zustande" vindicirt, sagt schon Stdl.*), obgleich sich Umb. mißverstanden glaubt: **„Talibus assertionibus ne in incerta luce omnia pendeant, veremur".** Will aber Umb. das Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Begriffen dem Texte selbst zuschreiben, so begeht er ein πρωτον ψευδος — **„sic nequaquam ea oraculorum nostrorum est indoles, ut notio aliorum subjectorum cum notione aliorum confluat. Neque profecto eam solerti ac sobrio**

*) Programm von 1829.

interpreti legem poterimus constituere, ut ubi notas deprehenderimus ex quibus aliquae tum alteri tum alteri subjecto convenire possunt, cum omnes ac singulae in unam collectae imaginem, uni tantummodo sint congruae, sumamus omnia ista subjecta, quibus aliquae tantum ex istis notis conveniant, in ejusmodi oraculo simul descripta nobis proponi". So bald man eine solche Unklarheit des Propheten statuirt, so ist aller Willkür Thür und Thor geöffnet. So nüchtern die Umb'schen Grundsätze über Weissagung sind, so hat er im Verlauf seiner Untersuchung den ersten Grundsatz der Interpretation nicht beachtet, welcher heißt: Jede Stelle hat vor allem das Recht, unbefangene Auslegung ihrer selbst zu verlangen, weil vorauszusetzen ist, daß der Verfasser bestimmt sich bewußt war, was er mit derselben sagen wollte. Auch nachdem Umb. sich näher erklärt, wie es auf ein lebendiges psychologisches Verständniß über die Bildung des messianischen Begriffs in der Seele des Propheten ankomme und mit einem Bilde dies verdeutlicht: „der Knecht Gottes wurzelt im Volke, stammt aus dem bessern Theile desselben, grünt und blüht im Prophetenstande, gelangt aber erst zur höchsten Entwicklung in der Frucht des Messias", hat Stdl. Recht „aliter se res haberet, si in eadem descriptione notae deprehenderentur, quarum aliae non nisi alteri aliae nonnisi alteri subjecto convenirent, Id vero a doctissimo Umbreit nobis haud monstratum fuisse fatemur". „Es ist in dieser Beschreibung gar nicht zu verkennen, daß der Prophet sich selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet, so nämlich, daß er sich zuerst von frühester Zeit an in seinem Volk dazu berufen findet, durch das Wort der Wahrheit Jehova zu verherrlichen; dann besonders im Exil sich in Druck und Schmach erkennt, zuletzt aber im Vertrauen auf die göttliche Vergeltung sich in zukünftiger Verherrlichung nach der Rückkehr in's Vaterland mit freudiger Hoffnung schaut, dergestalt, daß daselbst das ganze Heil des neuen Lebens aus der geistigsten Blüthe seines Standes sich herausbilde und zur höchsten Entwicklung in der Erscheinung dessen komme, der als der größte Prophet bestimmt sei, durch das Licht seiner Lehre die ganze Erde aus

der Finsterniß des Irrthums und der Sünde zu befreien". Es fehlt bei der ganzen Umb'schen Deduction alle objective Realität, so lange das Ich des Propheten die Basis derselben bildet. Wenn je der Prophet seine eigene Person in's Spiel bringt, so kann es nur sein in directem Zusammenhang mit seinen Weissagungen, aber nie in dem Sinn, daß er geradezu den Gedanken, „als bilde sich aus ihm selbst und seinem Stande das Heil", ausspricht. In wiefern wäre dieser Gedanke ein Trost oder Belehrung für's Volk gewesen? Und ist nicht eben die Prophetie lange Zeit vor der Erscheinung des Messias ganz verstummt gewesen, so daß es selbst den Jüngern des Herrn schwer wurde, sich darein zu finden, ihren Herrn und Meister als den im Alten Testamente verheißenen zu betrachten? War nicht eben seine Erniedrigung ihnen so lange Zeit ein Stein des Anstoßes, obgleich der letzte Prophet, Johannes der Täufer, gerade auf ihn als das Lamm hingewiesen hatte? Wäre der innere Gang der Weissagung der gewesen, wie Umb. ihn schildert, so hätte eine Lücke zwischen der Prophetie und der Erscheinung des größten Propheten nicht stattfinden dürfen. Wenn aber Umb. mit K. 61, 1. f., wo der Prophet den Gefangenen die Freiheit verkündigt, beweisen will, daß es nicht zu kühn sei, zu sagen, „der Prophet führe sie selbst zurück", und daß von ihnen, zu welchen der Herr gesagt habe „tröstet mein Volk", am wahrsten gesagt werden könne, daß sie das Volk zurückgeführt, so hat er zwei Begriffe, welche gar nicht zusammengehören, mit einander vermengt, denn daß der Prophet verkündigt, ist Thatsache, daß er aber nicht zurückführte, auch das Land nicht wiederherstellte, auch die Erbtheile nicht austheilte, ist ebenfalls Thatsache. Umb. läßt hier seine Verlegenheit merken, aus der er sich auch bei V. 3. nicht heraushilft, trotzdem daß er sich an der Verlegenheit anderer Ausleger weidet, „aber gerade dieses anstößig gefundene Israel schien mir immer vortrefflich die Behauptung zu bestätigen, daß die Begriffe von Volk und Prophet in der Vorstellung und Darstellung des Verfassers zusammenfließen, so daß unter „Israel" der Prophet als Collektivum von Israel, so zu sagen als wahrer Israel gemeint

sei". Es muß somit dem Propheten ergangen sein, wie jenem französischen Könige, welcher sich mit seinem Volk so sehr identificirte, daß er sagte: l'état c'est moi. Gegen Hitz., welcher die Umb'sche Erklärung „eine fromme, Nichtpropheten ungerecht ausschließende und grundlose Ausflucht" nennt, vertheidigt sich Umb.: „Wir erkennen ja die Begriffe „Prophet" und „frommer Israelit" als ineinander fließend an, und sind weit entfernt von der Meinung, als habe der Knecht Gottes als Prophet einen ausschließenden Charakter gehabt" — aber gerade das Zusammenfließen von „Prophet" und „Volk" wird ja getadelt. Zudem handelt es sich in unserer Stelle bei dem Ehrennamen „Israel", welchen Umb. für „Prophet" statuirt, gar nicht um einen höhern Grad von Frömmigkeit, sondern „um die besondere Aufgabe, Gott zu verherrlichen". Dew. allerdings spricht statt von Gottesverherrlichung, von Verherrlichung des Propheten, und zwar von Selbstverherrlichung. Wie aber der Prophet dadurch, daß er sich den Namen „Israel" beilegt, Gott verherrlichen sollte, hat Umb. nicht gezeigt, er sagt zwar „durch scharfe und freie Verkündigung seiner ihm geoffenbarten Wahrheit" — diese Wahrheit aber bestünde im Zusammenhang darin, daß der Prophet die Verheißungen, welche Jehova dem Volke gegeben, sich vindicirt, als ob nur in ihm und seinem Stande das ächte Volk Israel sich präsentirte. Knbl. sagt richtig: „nach der ursprünglichen mosaischen Verfassung stand der Stand der Propheten nicht etwa wie der Priesterorden an der Spitze des Volkes und repräsentirte es nicht, so daß er den Namen des Volks hätte führen können. Ferner waren die Propheten nicht die einzigen Gerechten im Volke, so daß ihnen die übrigen als eine nur aus Sündern bestehende Masse hätte gegenüber gestellt werden können". Ueberhaupt, wie sollte dann der Prophet noch dazu getaugt haben, das Volk zu trösten mit den Verheißungen, die ja nur in ihm und seinem Stande Realität bekämen, oder es zu ermahnen im Hinblick auf die Bundestreue Jehova's, der ja nur gegen die Propheten sich als treu bewiese, dagegen das Volk geradezu ausschlöße? Es bleibt, wenn Israel, was ein für allemal Name für das Volk ist, für „Prophet" steht, das Volk in

allen seinen Gliedern ausgeschlossen; dann rechnete der Prophet sich nicht mehr zum Volke, würde somit sich und seine Kaste als eine von Gott besonders bevorzugte Klasse anschauen, was direct gegen den Charakter der Prophetie verstößt, ja ihn geradezu aufhebt. Und wie reimt sich schließlich dazu, wenn die Masse der צפים als blinde, stumme Hunde charakterisirt werden? Erkennt sich der Prophet als einen עברי״ה, als einen, der im Auftrag Gottes redet u. s. f., wie K. 50. und 61. zu lesen ist, so ist dies allerdings fern von Anmaßung, aber das, was er hier aussagen würde, wäre geradezu unwahr. Wenn er aber „unvermerkt" von seinem Ideale spräche, wer will so in der Seele des Propheten lesen, daß er zu unterscheiden im Stande sich fühlte, was er von sich, dem realen Propheten, und was er von sich, als dem Ideale, unter welchem der Messias zu verstehen wäre, aussagte? Wie ganz einfach dagegen gibt sich auch in diesem Stück die Unterscheidung des idealen Israel und des empirischen, welche der Prophet so deutlich in den Gegensätzen hervortreten läßt! Gerade die Anführung des 61. Kap. bei Umb. zeigt, daß verbunden ist, was nicht zusammengehört, und das beweist eben nicht „für ein lebendiges psychologisches Verständniß über die Bildung des messianischen Begriffs in der Seele" des Interpreten. Gegen die ganze Ansicht, als spräche hier der Prophet von sich, protestirt schon Vit.: „estne probabile sanctum et a Deo doctum virum suaeque conditionis non ignarum tam magnifice de se loqui velle? vel de se affirmare longe majora et ampliora quam in se erant etc. Non facile mihi persuadeo ipsum a modestia sua omnibus sanctis propria id impetrare potuisse. Kann denn der Prophet administer salutis gentium heißen? Nein, nedum insularum et remotissimarum gentium, nec fuit salus vel salvator gentium". Schon das „Israel" sich nennen, also sich für den halten, in welchem die wahre Bedeutung des Namens sich präsentire, ja als einen solchen, der die Aufgabe seines ganzen Volks zu lösen berufen und befähigt sei, also den Messias selbst, wäre unerträgliche Anmaßung, aber es stehet noch viel mehr da. Wie kann der

Prophet sich für bestimmt und ausgesandt ausgeben, nicht nur Israel wiederherzustellen, sondern auch die Völker der Erde zu erlösen? Wie kann er sich für den personificirten Bund des Volks halten, für das Licht der Heiden? Was müßten die Zuhörer bei solcher Predigt gedacht haben? Oder hätte der Prophet **ex professo** so gesprochen, daß seine Zuhörer ihn nicht verstanden hätten? Oder welche Zuhörer wären überhaupt vorauszusetzen? Weder vor- noch nachexilische, noch solche, die im Exil selbst gelebt haben. Der ganze Inhalt der Weissagung widerspricht auf's Entschiedenste dieser Meinung.

Eben in dem Namen Israel verherrlicht sich Jehova, sofern er dafür sorgt, daß derselbe dem Volke recht eigentlich zukomme, dadurch, daß es in Wahrheit ein עבד wird und als solcher ein Gottesstreiter mit Wirkung auf's Volk selbst und dadurch auf die Völkermasse, die noch in Finsterniß sitzt.

Eine Idee tritt aber nach **Umb.** noch besonders in unserem Stücke hervor, „welche zwar auch in den früheren Stücken nicht geradezu fehle, aber nur mehr **implicite** sich darin vorfinde, die Idee der Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes Gottes" — dies ist vielmehr die Idee, welche die Basis der ganzen Weissagung bildet, deßhalb treten von Anfang an die Gegensätze auf. (Vergl. im **I.** Thl. das zu K. 52. in seinem Zusammenhang mit 53. Bemerkte, besonders unsere Fassung des V. 14.*) Worin besteht aber nach **Umb.** diese Idee? „insofern nemlich die Verkündigung der Wahrheit sich nicht ohne Widerspruch von Seite der Lüge denken läßt, kann man von vornherein vermuthen, daß auch der Prophetenstand bei den Hebräern manchen Verfolgungen mag ausgesetzt gewesen sein" u. s. f. Eine Vermuthung, die wohl richtig ist, wie K. 50. beweist, aber so wenig hieher gehört, als die **Knobel**'schen Vermuthungen, auf welche er eine Geschichte des Exils und zwar **en détail** baut. Etwas zu ängstlich, obgleich im Prinzip richtig, ist die Polemik **Hgst.**'s gegen diese Deutung „es liegt am Tage, wenn diese Deutung richtig wäre, so wäre es um die Auctorität der Alttestamentlichen Prophetie geschehen, so wäre zugleich die Auctorität des Herrn gefährdet, der in der Prophetie

stets ein reines Organ göttlicher Wirksamkeit erkannte. Vergebens sucht man die Anmaßung zu mildern, indem man dem einzelnen Propheten unvermerkt das Prophetenthum substituirt".

Wir haben also in diesem Stücke noch deutlicher als im vorigen gesehen, wie alle angeführten Erklärungen nicht taugen. Sehen wir zu, ob die nun anzuführende dem Texte getreu verfährt — allein auch hier werden wir ein „obscuritate laborat" statuiren müssen. Diese obscuritas aber ist Folge der verschiedenen Wendungen, die auch hier sich zeigen, und die verschiedenen s'excuser werden auch hier zu s'accuser — sie werden Beweise für die unrichtige Fassung der einzelnen Verse und der ganzen Stelle.

IV. ist die Ansicht zu beurtheilen, der עבד seie directe der Messias. Vit.: scena visi sic est constructa, ut duae in ea personae loquentes occurrant, filius Dei sub schemate magni prophetae et salvatoris generi humano destinati, et pater per spiritum tum ipsum Messiam in statu ταπεινωσεως tum corpus ejus mysticum, ecclesiam electorum ex Judaeis, certa consolatione erigens spe facta indubii implementi luculentorum promissorum, redemptori et redemtis factorum. Est autem constituenda scena in initiis novi foederis et quidem aliqua latitudine pro diversis concionis partibus. Initium autem fit ab illo tempore, quo Apostoli et ministri Christi se ex mandato Dei converterunt ad gentes, ut eas invitarent, ad communionem Christi, postquam universum consilium divinae gratiae iis fideliter exposuissent: quod negotium Paulo et Barnabae primo solenniter commissum est circa quartum annum Claudii Act. 13, 1. ante quod tempus nonnisi timide cum gentibus egerunt. — Also der Messias unter dem σχημα eines Propheten und das Volk. Jedenfalls gibt diese Deutung mit dem mehrfachen Sinne weniger Anlaß zu Mißverständnissen, als die Umb'sche Darstellung vom Ineinanderfließen der Vorstellungen. V. 3., sagt Vit., passe der Name „Israel" auf das Corpus mysticum electorum Judaeorum, aber dieses könne hier nicht verstanden werden, was daraus hervorgehe, weil haec persona tribubus Israelis earumque tribuum electis et

custoditis contradistinguatur. Für seine messianische Deutung fragt er selbst: ob der Messias auch ad gentes gekommen sei? Nur zu den verlornen Schafen vom Hause Israel, er, der die Grenzen von Canaan niemals überschritten, und antwortet: Christum hic spectandum esse in apostolis et discipulis, in quibus ipsius fuit spiritus — in iis et per eos locutus est ad gentes — hoc mandatum Christus non exsecutus est nisi interveniente morte et resurrectione sua. Dagegen vergl. I. Thl. Sagt doch selbst Hgst., unter „Israel" seie der Name des Volks zu verstehen, was auch den Künsteleien der Erklärer dieser Klasse gegenüber gilt. Str. überschreibt unsern Abschnitt „Messias — Israel", nicht Israel — Messias, denn, sagt er, „das Volk als die geschilderte collektive Persönlichkeit in den Vordergrund zu stellen, geht durchaus nicht an, viel weniger als den Propheten. Dafür gehe vollends alle Analogie aus, daß irgendwo sonst Israel so durchgeführt persönlich von sich spreche, sich solche Prädikate gebe. Das Ideal aber eines Israel, wie es sein sollte, oder das hervorgeholte Bild eines bessern Theiles, Kernes u. s. f., seien Abstractionen, mit welchen die concret lebendige Weissagung sich nie etwas zu schaffen mache, da ein prophetisches Bewußtsein das vorgehaltene Bild Christi zugleich entgegenkommend habe erfassen können". Der Prophet, denke ich, hat eben durch die fortlaufend auftretenden Gegensätze selbst gezeigt, daß das ideale Israel, wie es sein sollte, keine Abstraction ist; denn dieselben Gegensätze treten, nachdem in Folge von Kap. 53. eine neue Gemeinde gestiftet ist, wieder auf. Auch in den früheren Stellen denkt sich der Prophet das, was wir „ideales Israel" heißen, durchaus nicht als abstractum, so wenig als wir unter „der Gemeinde der Heiligen" eine Abstraction verstehen, sondern eine concret-lebendige Gemeinschaft; dieses ideale Israel präsentirt sich in dem Collektivum der Gottesfürchtigen, dem זרע, in denen, welche später עבדיה heißen, nachdem die רשעים, welchen am Schluß des dritten Abschnitts aller Antheil am künftigen Heil abgesprochen wird, abgezogen sind vom Volke. Schon 51, 7. ist

sehr wichtig, ebenso Ps. 24, 6. 73, 15., wo Str. selbst gewiß Realität findet. Wer wäre denn der Träger und Fortpflanzer der Verheißungen gewesen, wenn nicht diese? — das Geschlecht derer, die nach dem Herrn fragten? — Ein Beispiel davon ist noch Simeon im Neuen Testamente. — Dies soll aber nicht zur Meinung verleiten, als habe der Prophet schon vor K. 53. das Volk in einen guten und gottlosen Theil getheilt. Aber auch die Bezeichnung eines bessern Theiles ist keine Abstraction, wie Str. meint, sondern kommt wirklich vor, nur allerdings erst nach Kap. 53., nachdem die Krisis im sühnenden, stellvertretenden Tode des עבד κ. ἐξ. eingetreten ist, indem sein Tod den einen zur נגע wird, den andern zur Gerechtigkeit. Vergl. K. 53, 11. „Vielen Gerechtigkeit verschaffen". (Vgl. uns. Erkl. im I. Theile zu der Stelle.) — Del. gehört zwar nicht ganz in diese Klasse von Erklärern, aber er neigt sich so sehr zu ihnen, daß wir ihn hier anreihen können „da, wo Israel sich von Seiten der Gnade als berufenen Vermittler des Heils für die Völker erkennt, da kann es sich in seinen lebendigen Gliedern mit dem Messias, dem Heilserwerber und Heilsgrunde, in einander anschauen, aber da es sich zugleich von Seiten der Natur als sündiges und erlösungsbedürftiges Volk erkennt, so müssen auch wiederum in seiner Anschauung es selbst und der Messias auseinanderfallen und dieser erscheint als ein Individuum aus seiner Mitte, als Sündenträger und Versöhner im Glanz einer Gerechtigkeit, die sich Israel als Volk nur in selbstverblendeter, geistlich stolzer Selbstgerechtigkeit zuschreiben konnte. Dieses wechselnde In- und Auseinander, diese Systole und Diastole der Anschauung geht durch den zweiten Theil des Jesaias hindurch, wo der עבד bald Israel als Erlöser — als Apostelvolk ist, bald sich zu der individuellen Persönlichkeit des einen zukünftigen aus Israel verdichtet". Diese Ansicht, die beste unter denen, welche hier schon den Messias finden, aber in Verbindung mit dem messianischen Volke, leidet eben doch an einer gewissen dehnbaren Unbestimmtheit der Begriffe. Es sollte dem Erklärer möglich sein, bestimmt zu sagen „hier spricht der Prophet vom Volke, hier vom

Messias", wie ja sonst in den messianischen Weissagungen auf's Wort hin abgeschnitten und bestimmt wird. Wir haben versucht, etwas Bestimmtes zu geben, und haben uns vor diesen Schwankungen hauptsächlich bewahrt durch Auffassung der vom Propheten selbst aufgestellten Gegensätze und haben deßhalb das Unterscheidende in K. 53. hervorgehoben, denn dort erst tritt ein Individuum auf als Sündenträger und Versöhner, zwei Begriffe, welche sonst nirgends auftreten. Bei Häv. ist eine gute Vermittlung da. Allein wenn er schon K. 42. den עבד als Messias findet, so läßt sich doch der Unterschied zwischen unserm Stücke und dem 42. Kap. sofort nicht begreifen. Er findet nemlich hier „die Collision des wahren Knechts mit dem Volke geschildert. An diesem Knechte will sich Gott so verherrlichen, daß in ihm das wahre Israel zu seiner Erscheinung kommt im Gegensatz zum Volke, welchem dieser Name nur uneigentlich zukommt. Allein dieser bei Gott so hochgestellte Knecht arbeitet, auf das Volk gesehen, so gut als vergebens; er findet entschiedenen Widerstand, das Volk will sich nicht bekehren. Er findet keinen Lohn bei der Welt, sondern nur bei dem, der ihn berufen und gesandt hat. Wenn aber das Volk sein Urbild verwirft, so muß das Böse nur zur Erfüllung des göttlichen Rathschlusses dienen. Die ihr Heil verwerfende Theokratie macht dasselbe aus einem partikularen zu einem universalen; der Lohn des Knechts ist nun statt der ihn verwerfenden Theokratie die ihm huldigende gläubige Heidenwelt. Der göttliche Rathschluß auch in Betreff Israels selbst kann nicht durch menschliches Widerstreben zu nichte gemacht werden. Es tritt für Israel eine Heilszeit ein, und zur Verwirklichung derselben hilft Gott seinem Knechte so sehr, daß er ihn zu einem Bundesmittler macht, durch welchen eine neue Gemeinde gestiftet wird. Das Wie der Realisirung wird erst im Folgenden angegeben". Während Hahn in dem sehr verwandten K. 42. den עבד als Volk Israel findet, findet er hier den Messias, „welcher, obwohl in der Wirklichkeit erst der Zukunft angehörig, im Geist vom Propheten schon gegenwärtig geschaut hier redend und seine dereinstige Erscheinung selbst der Welt im Voraus verkündigend uns entgegentritt. Dieser der-

maleins aus Israel zu erweckende wahre Knecht Gottes, welcher als Israel im wahren Sinn des Worts die Ungerechtigkeit seines in den Dienst des vergänglichen Wesens versunkenen Volks zu überwinden und Israels und aller Völker Heil zu werden im Rathe Jehova's berufen ist; er, dessen Wesen und Wirken den Mittelpunkt der Predigt in diesem zweiten Theile bildet, welcher von der Unbeständigkeit Israels und dem ewigen Bestande des Worts Jehova's handelt". Eine Erklärung, die so allgemein ist, daß sie von diesem Stücke eigentlich nichts Bestimmtes aussagt und besonders seinen Unterschied von K. 42., welches nach Hahn das Volk unter dem עבד meint, gar nicht erkennen läßt. Hgst.'s Ansicht haben wir im I. Theile zur Genüge anzuführen Gelegenheit gefunden. Er meint, „die Willkürlichkeit der nichtmessianischen Auslegung gebe sich auch hier darin zu erkennen, daß ihre Vertheidiger sich bis auf den heutigen Tag in Beziehung auf das Subject der Weissagung nicht einigen können. In Bezug auf Israel im 3. V. sagt er: Wie der Name von einem Individuum auf's Volk übergegangen sei, so könne er füglich wieder vom Volk auf eine Person übertragen werden, in welchem das Volk seine bis dahin verfehlte Bestimmung wahrhaft erreichen werde. (Vergl. I. Theil S. 80 ff.)

Rückblick auf Kap. 52, 13—53, 12.

Unsere Erklärung weicht von allen bisherigen ab in der Fassung des Uebergangs von 52. auf 53., cfr. I. Thl. Das 53. K. bildet den Höhepunkt und Abschluß der ganzen Schilderung vom Knechte Gottes. Daß dieses Stück ein ganz besonderes sei, das sich von den übrigen durch ein gewisses Etwas auffallend unterscheide, geben sämmtliche Erklärer zu; sie bezeugen es noch dadurch, daß sie für nöthig erachteten, zu diesem Stück einen besondern Exkurs zu geben, um theils für, theils gegen die messianische Auffassung Zeugniß abzulegen. Hauptschwierigkeit in diesem Wort für Wort schwierigen Abschnitte bleibt immer die Bestimmung des Subjects, von welchem der Prophet solches aussagt. Wir haben nach der gegebenen Erklärung im I. Theile nicht mehr zu fragen,

wer das Subject sei? Daß es ein Individuum ist, ist uns durchaus gewiß, daß aber der Prophet nicht ausdrücklich sagt, es sei der Messias, ist ebenso gewiß, und daß diese Stelle insofern einzig im Alten Testamente dastehe, als in ihr die That der Versöhnung durch eigenes Eingehen in die durch die Sünde herbeigeführte Erniedrigung Israels und das Tragen der Sünden des Volks vollbracht wird, ist ebenso gewiß. Wenn man aber einzelne Stellen unseres Deuterojesaia, so wie einzelne Stellen der Psalmen und das im Protojesaia entworfene Bild des Messias damit vergleicht, so ergibt sich mit Sicherheit, daß kein anderes Individuum gemeint sein kann, als der Messias selbst. „Aus den beiden Grundideen der Differenz des Knechtes Gottes und seiner Identität mit Israel", sagt Häv., „ergibt sich die Idee des stellvertretenden Leidens. Ist nun der Knecht bei aller seiner Unterscheidung vom Volk doch wieder mit diesem eng verbunden, so muß wie seine Herrlichkeit, so auch sein Leiden eine Bedeutung für's Volk haben, und diese Bedeutung kann keine andere sein, als eine sühnende, stellvertretende, denn sonst würde dasselbe nur Verderben, nicht Heil über das Volk bringen". In Beziehung auf den Zusammenhang mit andern prophetischen Anschauungen bemerkt derselbe: „Vor allem ist hinzublicken auf den Boden des Gesetzes; daraus erwachsen die Grundideen: Heiligkeit, Gehorsam, Opfer und Sühnungsleiden u. s. f. Dazu kommt noch die reiche Fülle von messianischen Anschauungen, wie sie bei Jesaia vorkommen im ersten Buche. Die Ausführung hier ist die andere Seite der messianischen Thätigkeit und Wirkung". Schon im Jahr 1813 sagte De Wette*): „**quisnam ille sit, qui summis injuriis calamitatibusque tolerandis populo judaico salutem conciliasse dicitur, adeo dubium est, ut qui varias de hac re sententias recensere velit, eum librum non mediocris magnitudinis conscribere oporteat**". Nun müßte man wohl sagen: **librum inusitatae magnitudinis.** Da De

*) de morte expiatoria Christi.

Wette sich sehr viel mit den jüdischen Auslegern beschäftigt, auch Ges. und Hgst. dieselben anführen, so beschränken wir uns auf's Allgemeinste. Vit. beginnt seine Erklärung mit den Worten: „prima quaestio rationalis quae ad haec verba movetur, eadem est quae Eunuchi hoc caput legentis ad Philippum: *Περι τινος ὁ προφητης λεγει τουτο; περι ἑαυτου ἢ περι τινος?* hic vero passim consentiunt veteres et recentiores prophetam non loqui de se praeterquam quod attributa vati nostro non conveniant, manifestum est et in cujusque incurrit sensum illum hic prophetare de servo aliquo Jehovae in futurum exituro. Quaeritur: quis est ille alius de quo propheta vaticinetur? Christiani hic intelligunt Jesum Christum passum, crucifixum, mortuum, sepultum et resuscitatum". Unleugbar ist, daß selbst die älteste jüdische Tradition für die messianische Auslegung war. Die späteren jüdischen Ausleger verließen jedoch diese Ansicht, weil ihnen das Kreuz ein Aergerniß war, sie hielten sich lieber an solche Stellen, wo von der Herrlichkeit des Messias die Rede war, auf den sie immer noch hinweisen konnten als auf einen, der erst noch erscheinen werde, um ihr Volk aus dem Elend der Zerstreuung zusammen zu holen und in die glücklichsten Umstände zu versetzen. Aber eben diese Stelle hielten ihnen die Christen als Beweis vor, daß der Messias schon erschienen sei. Vit. sagt: Judaei negant hic de Messia agi — demonstrant subjectum alium sub nomine עבד intelligi populum judaeum עדה ישראל coetum Israelis collective sic dictum, quatenus se conspiciendum praebet in praesenti exilio romano; hoc ajunt esse subjectum a V. 13. K. 52. usque ad 54. Est autem haec sententia a Judaeis non heri aut nudius ficta, sed jam satis antiqua. Schon Origenes erzählt davon, wie er sich wohl noch erinnere, in einem Gespräch mit einem jüdischen Schriftgelehrten einst auf dieses Kap. aufmerksam gemacht zu haben, daß dieses *περι ἑνος* geweissagt sei, worauf aber jener erwidert habe: *ταυτα πεπροφητευσθαι ὡς περι ἑνος τῳ ὁλῳ λαῳ και γενομενου ἐν τῃ διασπορᾳ και πληγεντος.* Dieser Erklärung folgen die spätern Rabbinen, z. B. Abarbanel, und die Grundzüge ihrer

Erklärung sind für uns noch wichtig, weil sie später unter christlichen Auslegern, wenn auch in etwas veränderter Form, wieder auftreten. Ihr Grundgedanke war: die Weissagung beziehe sich zunächst auf das Elend im gegenwärtigen Exil und die Standhaftigkeit, mit welcher das Volk dieses Uebel erdulde — deßhalb die Verheißung des Glücks und der Herrlichkeit, welche ihm zur Zeit der Erlösung zu Theil werden solle. Sie lassen, und ihnen folgt Hitz., V. 1—10. die Heidenvölker sprechen, welche ein demüthig reuiges Bekenntniß ablegen, daß sie das Volk Gottes bisher verkannt und ungerechterweise wegen seiner Leiden verachtet haben, da sie nun an dessen Verherrlichung wohl einsehen, daß sie nicht zur Strafe ihrer Sünden gelitten hätten. Sie fassen, und besonders Kimchi, welcher K. 42. sogar vom Messias erklärt, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung als einen heidnischen Irrthum, wie Str. als einen dogmatischen. Andere fassen den עבר auch hier noch als die Personifikation der Gerechten, oder als collektivische Bezeichnung der Frommen. Nur Wenige machen ein einzelnes Subject außer dem Messias zum Hauptsubjecte dieser Weissagung, wie Vit. anführt: **R. Saadja oculos conjecit in Jeremiam, quam sententiam ut pulchram commendat Abenesra licet eam non sequatur.** Abarbl. bezieht es auf den König Josia, sogar auf Moses haben Andere gerathen. Grotius **subscripsit hypothesi de Jeremia**, dem in neuerer Zeit der Bibelerklärer Bunsen nachzusprechen sich nicht scheute. Im Neuen Testamente weisen allerdings unleugbar viele Zeugnisse Christi und seiner Apostel auf dieses Kapitel zurück, und selbst Umb., obgleich er es fast für unwürdig halten würde, Jesum Christum selbst, welcher sich im leidenden und büßenden Knechte Gottes erkannt hat, Luk. 24, 26. ff., als unser exegetisches Vorbild anzuführen, kann es doch mit ihm als unserem Vorbild heiliger Wahrheit nimmer vereinbaren, daß er unsere Stelle nur in einem rein äußerlichen Sinne auf sich sollte angewendet haben, denn sonst hätte schwerlich den Jüngern bei seiner Auslegung des Alten Testaments das Herz brennen können.

Die Predigt des Evangeliums ging auch von diesem Kap. aus.

Thatsache ist, daß die gesammte ältere Kirche dieses Stück durchaus als prophetische Schilderung der Schicksale Christi und als die klassische Stelle des Alten Testaments für die Lehre vom versöhnenden Opfertode angesehen hat; ihre Väter, wenn sie auch im einzelnen unklar blieben, und im ganzen eine exegetische Vermittlung nicht fanden, fassen doch dieses Stück noch bestimmter als die Neutestamentlichen Schriftsteller von Christi Thätigkeit. — Auffallend bleibt allerdings, daß der Apostel Paulus, dieser frühere tiefgebildete Schriftgelehrte, in seiner Versöhnungslehre sich nie auf unser Stück beruft. Erklärt werden kann das damit, „daß Paulus, gerade von der messianischen Wahrheit unsers Kap. überzeugt, und ebenso diese Ueberzeugung bei seinen Lesern voraussetzend, sich gar nicht veranlaßt gefunden habe, diese Stelle zum Beweise seiner Auslegung zu citiren; daß er diese Stelle anerkannte, versteht sich von selbst". (Hgst.) Der Grund liegt wohl hauptsächlich darin, daß er nicht für Juden, denen diese Stelle bekannt war, schrieb, sondern für Heiden. Die Reformatoren urtheilten wie die Kirchenväter. Hgst. führt ihre Ansichten an, z. B. Zwingli sagt in der Note zu unserem Kap.: **„adeo clarum Christi testimonium praebent ut ipse nesciam an uspiam scripturarum quidquam aut constantius inveniatur aut clarius dici quidquam possit".** Calv. urtheilt sehr eingehend in durchaus messianischer Fassung darüber, und Luther sagt: „es ist freilich in der ganzen Schrift des Alten Testaments kein klärerer Text oder Weissagung beide von dem Leiden und von der Auferstehung Christi als in unserm Kap. Darum es billig allen Christen wohl bekannt sein dürfte, ja sie es auch auswendig lernen sollten".

Was nun die einzelnen Erklärer betrifft, so unterscheiden wir auch hier die oben schon angeführten 4 Klassen: 1. Die Erklärer des עבד vom Volke kommen in unserem Stücke sehr in's Gedränge und opponiren gegen die messianische Fassung, wie wir bald nachher sehen werden, nicht sowohl aus Consequenz wegen des Zusammenhangs mit den früheren Stücken oder aus den Worten des Textes, als vielmehr aus dem Begriffe, den sie sich in Folge der „höhern Kritik" von der Weissagung bilden.

Mit Recht sagt Del.: „ihre Ueberzeugung ruht auf einem dogmatischen Vorurtheil, welches die Authentie dieser Weissagungsreden zur schlechthinigen Unmöglichkeit macht". Hitz. versteht unter den Leiden des Knechts auch hier „die Leiden des jüdischen Volks im babylonischen Exile. Da die Israeliten nicht wohl über ihr Staatswesen als ein unschuldig zerfallendes und zerfallenes klagen können, während sie sich selbst anklagen und da das Gemeinwesen nicht wohl die Strafe büßen kann, während die einzelnen Bürger gerettet werden, so läßt er die Heiden das Geständniß ablegen, daß das jüdische Volk für ihre Sünden stellvertretend gelitten habe". Tholuck sagt viel zu wenig, wenn er entgegnet: „Es erscheint Einem doch unbegreiflich, daß die Heiden plötzlich ohne irgend eine Andeutung sollten redend eingeführt werden". Nein — es erscheint geradezu als Betrug, daß der Prophet, welcher dem Volke seine Sünden und Verschuldungen so oft vorhält, nun auf einmal diese Leiden des Volks, welche die Prophetie aller Zeiten und aller Orten als Folge der Vergehungen und des Abfalls vom lebendigen Gott darstellt, als stellvertretend für die Heidenwelt auslegt. Da allerdings der Prophet diese Lüge nicht aussprechen darf, so führt er die Heiden redend ein nach Knbl.'s Anschauung. (Vergl. im I. Theile das Nähere.) Mit vollem Recht eifert sogar Schenkel*) gegen eine solche Anschauung: „Ist es wohl glaublich, daß eine Handvoll Hebräer im Gefühl der Selbstverschuldung, unter ein auswärtiges, feindlich gesinntes Volk zerstreut, den unnationalen, lächerlich stolzen Gedanken genährt habe, hier den Märtyrertod zu leiden für die Sünden derjenigen Völker, welche in diesem Augenblicke ihre Feinde, Bedrücker und Würger waren? Ist es glaublich, daß die Propheten, welche beständig darauf hinarbeiteten, den falschen sittlichen Stolz ihres Volkes zu unterdrücken, durch einen solchen Gedanken denselben muthwillig geweckt und genährt haben"? Hitz., dessen Ansicht wie die Knobel'sche wir im I. Theile angeführt haben, findet dort auch seine Abweisung mehr vom biblischen Standpunkte.

*) in einem Aufsatze über den עבד, der früher anonym erschien.

Jeder einzelne Vers beweist die Unrichtigkeit dieser Anschauung. Schon Stdl. macht dagegen geltend „num forte ex peregrinarum gentium judicio ea gens judaica nota sese insigniverit quod (V. 9.) fraus in ejus moribus nunquam deprehenderetur? — quippe quae anceps semper vacillaret, quae subinde res novas moliretur in eum, in cujus ditionem esset redacta? seu ea sese nota insigniverit quod (V. 7.) non obniteretur? quippe quae vel plane paene excisa extrema auderet, ut victoris iras in se converteret. Nullibi vel levissimum deprehenderis vestigium ejus opinionis, ruina alicujus — nedum judaicae ipsius gentis ceu piaculo opus esse, ut aliae gentes Jovae concilientur. Quanto splendidius potius efflorucrit civitas judaica, tanto efficacius sperabatur fore exemplar tutelae Jovae saluberrimae, in cujus societatem ut ineant reliquos populos summo cum studio enisuros-nulla alia lege, nisi ut Jovam colant ejusque jussa sequantur 56, 1—7. Quae cum ita sint, id nec gentilium mentem subire opinari Judaeus nec ipse id persuadere sibi poterat, ad confirmandum quasi animum gentilium qui ad Jovam sese converterent, hoc opus fuisse, ut salus reipublicae penitus eversa ceu piaculum Jovae offerretur, priusquam ipsi cultum ejus amplecterentur ejusque favore gauderent". Wie sollen denn die Heiden einen Zusammenhang zwischen des Volks Israel Plagen und ihrer Befreiung von Strafen einsehen können, wie sollten die Heiden zu dem Glauben gekommen sein, daß die allgemeine Strafe gebüßt sei durch dieses verachtete, auf jede Weise von ihnen mißhandelte Volk? Wie sollte ihnen der Gedanke gekommen sein, selbst wenn sie eine gewisse Kenntniß göttlicher Dinge durch das Volk selbst bekommen hätten, ihre Schuld sei durch das Geschick der Juden aufgehoben? Und findet sich überhaupt bei den Heiden ein Schuldgefühl oder ein Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit? Zu jener Zeit überhaupt nicht, am wenigsten in den orientalischen Völkern. Der Inhalt des Stückes zeugt so sehr gegen diese Fassung, daß Hgst. mit Recht sagt: „von allen Merkmalen kommt dem jüdischen Volk auch nicht ein einziges zu". Der Knecht hat seine Leiden freiwillig

übernommen — die Juden gingen nicht freiwillig in's Exil, sondern wurden gewaltsam dorthin geschleppt. Selbst schuldlos trägt er fremde Sünden — das Volk litt nicht schuldlos, sondern erduldete im Exil die Strafe eigener Verschuldungen; die Wegführung war schon von Mose vorhergesagt als Strafgericht, Levit. 26, 14. ff. Deut. 28, 15. ff.; als Strafgericht verkündigen sie alle Propheten in der vorexilischen Zeit und blicken in der nachexilischen unter diesem Gesichtspunkte darauf zurück. Israel überhaupt fühlte sich in seinen frömmsten Gliedern der Sünde und dem Gerichte und dem Tode verfallen. Es ist mit Stellen zu beweisen, daß es das constante Bewußtsein Israels war, daß es um seiner Sünden willen seinen Feinden übergeben sei, Daniel 9, 10.: „Wir gehorchten nicht der Stimme unseres Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben steht im Gesetze Mosis". Esra 9, 7. Jerem. 34, 35. 37. Deßhalb hieß es auch am Anfang unseres Abschnittes: „rufet Jerusalem zu, daß gesühnt ist ihre Schuld", und in den stärksten Ausdrücken wird dasselbe ausgesprochen Jes. 42, 22—25. 43, 25—28., wo es gerade ausdrücklich heißt, Israel habe kein Verdienst und nur die Gnade Gottes könne es retten. Das Leiden des Knechtes ist stellvertretend — erste Bedingung dazu ist Schuldlosigkeit und Gerechtigkeit; daß dieses dem Volke fehle, gibt selbst Hitz. zu. Wie kann aber ein Gottloser durch seine nicht vorhandene Gerechtigkeit Andere rechtfertigen, selbst wenn die Strafe, die er erduldet, zu hart wäre? Der Knecht leidet still und geduldig — die ganze Geschichte des Volks beweist zur Genüge, daß diese Tugend dem Volke so wenig zukommt, daß vielmehr das Gegentheil von Mose bis auf die Propheten beklagt wird, und eben unsers Propheten Hauptaufgabe ist, die murrende Ungeduld zu bekämpfen. Des Knechtes Leiden ist die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit Vieler — wo hat je das Volk so auf ein anderes eingewirkt, daß man dies auch nur tropisch von ihm aussagen könnte? Der Knecht wird zum Lohn für seine Leiden und Tod mit Herrlichkeit gekrönt — nach K. 57, 13. und 59, 20. wird aber die Verherrlichung nicht dem ganzen Volke, sondern nur den sich Bekehrenden zu

Theil — also kann dieser עבד nicht das Volk sein. Wenn aber Hitz. meint, „das Volk habe allerdings für seine Sünden gelitten, allein die Strafe sei größer gewesen als die Sünden, und der „Ueberschuß komme den Heiden zu gut", so nennt dies Hgst. „eine rohe Ansicht", welcher der Prophet ausdrücklich widerspricht, wenn er erklärt, die Strafe sei noch durch die göttliche Barmherzigkeit ermäßigt, sonst hätte Israel völligen Untergang gefunden K. 48, 9. 1, 9. u. s. f. Tholuck sagt zu mäßig: „diese Ansicht dünke freilich etwas knapp". Vit. polemisirt gegen Abarbanel ejusque socios qui statuunt, V. 1—10. esse orationem gentium, explicantium sententiam suam de populo Dei afflicto in praesenti exilio. Sed estne probabile, prophetam gentes hic introducturum loquentes sub nomine nos discrimine nusquam statuto ab Judaeis? estne probabile talia testaturos de populo judaeo ut se habet in praesenti exilio? Wie kann vom Volke im Exil gesagt werden, es habe non propter peccata sua sed aliorum durissima passum quae imposita erant a Deo propter peccata. Estne probabile ipsos ferre peccata gentium? Hitz. ist ein socius des großen Rabbinen und ihm zu lieb habe ich dies aus Vit. ausgehoben. Selbst Knbl., der in diesem Kap. Hitz. an untheologischem Gerede übertrifft, findet das Einführen der sprechenden Heiden geradezu unmöglich; „nie konnte ein Hebräer bei seinem theokratischen Nationalbewußtsein auf den Gedanken verfallen, das auserwählte Gottesvolk verbüße die den verworfenen Heiden gebührende Sündenstrafe; dies um so weniger, da Jehova zu so außerordentlicher Gnade gegen die ihm noch fremden und selbst feindseligen Heiden gar keinen Grund hatte. Nie kommt dieser für den Hebräer unmögliche Gedanke im Alten Testamente vor, wohl aber das Gegentheil davon: die Heiden sind es, welche großem Verderben entgegengehen, damit Israel erlöset werde, sie gibt Jehova um Israels willen dahin. Dazu kommt, daß nach der Ansicht des Verfassers Jehova bereits im Begriff ist, gegen die Heiden zum Kampf auszuziehen und ein großes Völkergericht abzuhalten, also Verderben über sie zu bringen, und zwar hauptsächlich deßwegen, weil sie sein Volk gemißhandelt haben und seine

Feinde sind. Hat aber Israel die Sündenstrafen der Heiden verbüßt, und zwar in dem Grad, daß die Heiden sich Heilung und Heil beilegen können, wie kann der gerechte Jehova so furchtbare Strafen über die Heiden verhängen? Endlich betrachtet der Prophet wie alle Propheten das exilische Elend durchweg lediglich als Strafe für die Sünden des israelitischen Volks, und niemals wird eine andere, außerhalb Israel liegende Ursache angegeben. Der Einwand, „der Verfasser lege den Heiden jene Ansicht bloß als eine fingirte, nicht als eine wirkliche bei", hat kein Gewicht, denn der Prophet konnte diese Ansicht nicht einmal denken, weil sie seinem theokratischen Nationalbewußtsein, sowie seinen sonstigen Ansichten von der Ursache der exilischen Leiden und vom Verhältniß Jehova's zu den Heiden widersprach". So hat Hitz. ein Zeugniß gegen sich von einem, der auf demselben Boden mit ihm steht, der dem Propheten, wie er, alle Weissagung abspricht, und das ganze Stück aus exilischen Zuständen erklären will. Es ist eben diese Partie bei Hitz. ungemein schwach behandelt, indem er ganz die Anschauung der Rabbinen theilt. Auch Ges., der im Allgemeinen von denselben Prämissen ausgeht, muß Zeugniß dagegen ablegen „es bleibt etwas künstlich und gezwungen, daß die heidnischen Völker redend eingeführt sein sollen, da sonst nur Jehova's, des Propheten und etwa des israelitischen Volkes Rede abwechselt". Köster: „**Auctor qui populum suum illustrare simul et excitare voluit ideoque sub servi J. persona primum ethnicorum doctorem dein martyrem depinxerat, pro Deo nullas miserias detrectantem tandem picturam suam absolvit, ostendens mortem populi politicam, aeternae et gloriae et felicitatis causam ipsi futuram**". Um die Erklärung vom Volke allerdings dem **prophetica dignitate ornato** zu halten, läßt er auch die Heiden redend eingeführt sein, geht zwar tiefer auf die Sache ein als Hitz., bringt es aber zu keiner Anerkennung der Bedeutung des schuldlosen Leidens, wenn er sagt: „V. 7—9. **servum non solum vexationes quascunque patientissime tolerasse sed mortem etiam et sepulturam in exilio innocenter sustinuisse adeo ut ex hominum memoria deletus videretur.** Es ist somit bloß ein

Scheintod, eine mors politica, d. h. die Strafe des Exils; denn, fährt er fort, V. 10—12. Jehova iterum adest, pronuntians suo nutu haec facta esse, ut servus merito suo felicissimus et honoratissimus evadat, et in posterum etiam ethnicos tam prudenti doctrina quam intercessione sua ad Deum reducat" — d. h. wenn die Zeit des Exils vorüber sein werde, welches nicht zufällig, sondern auf göttlichen Wink und Willen über das Volk verhängt worden sei, dann werde das Volk wieder zu Ehren kommen, wie es nicht anders verdient habe — etwa durch sein Wohlverhalten im Exile? — Im Texte selbst ist nirgends gesagt, daß der Knecht nach seinem Tode durch seine prophetisch-lehrende Thätigkeit sich auszeichne, auch kommt die Intercession nicht erst nach der Verherrlichung, sondern nach den Textesworten resultirt die Herrlichkeit des Knechts aus seinem Tode, in welchem die Intercession auf ganz besondere Weise ein für allemal geschehen ist. Ist aber der Tod nur Schein, so muß auch die Intercession nur Schein sein. Es müßte, wollte man beim Volk stehen bleiben, bewiesen werden, daß der Aufenthalt im Exile die Folgen für's Volk gehabt hätte, welche im Texte angeführt sind. Das aber kann selbst Knbl. nicht aufzeigen, der sich eine detaillirte Geschichte des Exils construirt hat. Sehen wir jedoch zu, ob es nicht zu einer besseren Anerkennung des Todes und der Intercession kommt.

Gegen den Haupteinwurf, der dem Erklärer von Seiten der messianischen Auffassung gemacht wird, „das jüdische Volk gewähre gar nicht das Bild eines Knechtes, der freiwillig, ohne Schuld, geduldig, stellvertretend für Anderer Sünden gelitten und deßhalb wieder zum Leben erweckt worden seie — solches werde von den Juden weder in diesen noch in andern Büchern ausgesagt", antwortet Köster: „sed primo non omnia haec praedicata, gentium contumelias passos esse ut supra C. 42. et 49. vidimus, identidem edocemur. Resurrectio eorundem nova quidem est apud auctorem nostrum sed in psalterio frequens. Scite autem noster hanc liberationis ab exilio imaginem huic uni loco reservavit, in quo maximam populi sui gloriam celebrare

decreverat, cfr. Pſ. 66, 9.; 68, 21.; 103, 4. prae ceteris autem Pſ. 71, 20.: qui nos aerumnas et miserias multas cernere fecisti, tu nos in vitam revocabis et ex terrae penetralibus reduces" loquitur in hoc psalmo populus ipse Judaeorum. Quid? quod ne sacrificii quidem notio analogia caret. Nam in psalmo 44, 18—22. idem populus iisdem fere verbis se martyrem sui erga Jehovam amoris factum conqueritur „tui causa nos jugulamur quotidie et tanquam oves mactationis habemur". In der zuerſt angeführten Stelle iſt die Rede von Errettung aus großer Noth und der Verfaſſer fordert zum allgemeinen Lobe Gottes auf, der nicht habe verderben, ſondern nur läutern wollen durch die aufgelegten Leiden. Ein anderer Gedanke klingt dort an, wie ſo oft in den Pſalmen, daß Iſraels Errettung das Heil der Heiden werde, was hinweist auf Pſ. 22. und 102., wo ein Leidender ſein Leidensgefühl erweitert zu dem des ganzen Volkes und an die Errettung ſeines Volkes das Heil für die Heiden knüpft. Aber wie die nächſten Stellen zeigen, führt der Erklärer ſie an wegen des Ausdrucks „Tod" und „Leben". (Man hat allerdings die Ausgänge vom „Tode" ſchon auf den politiſchen Tod des Volkes bezogen, wenn der Pſalm nemlich nachexiliſch gefaßt wird.) Jedoch der Zuſammenhang in den angeführten Stellen zeigt, daß es ſich um bildliche Redeweiſe handelt mit dem Sinne, „daß Gott wie im beſondern Falle, ſo auch ferner die Seinigen aus der ſchwerſten Lebensgefahr erretten werde". — Str. allerdings, auf den aber unſer Erklärer ſich nimmer berufen würde, findet in Pſ. 68, 21. die völlige Erlöſung von der Gewalt des Todes im Neuteſtamentlichen Sinne. — Ebenſo in den Stellen Pſ. 103, 4. u. 71, 20., wo entweder ein Einzelner mit individueller Beziehung, oder, indem er ſeinen Blick auf's Volk erweitert, es ausſpricht, daß der einzelne Iſraelite, wie das ganze Volk, ſeine rechte Exiſtenz, ſein eigentliches Leben, nur im Reiche Gottes habe. Setzt Gott es dahin wieder ein, ſo wird es wieder belebt ꝛc. Allerdings iſt in den angeführten Stellen von Leiden die Rede, nirgends aber von Leiden ohne Schuld, nicht von ſtellvertretenden Leiden für die Sünde Anderer, nirgends von Wiederauferweckt-

werden in Folge Acception vollgültig geleisteter Sühne. Was aber die Stelle des Ps. 44, 18—22. betrifft, so hat sie mit der unsrigen nichts gemein. Denn in derselben ist nicht von einem Leiden an der Stelle eines, für einen die Rede, sondern die Frommen, die im Anfang des Psalms ihre Zugehörigkeit zu Gott und innigste Verbindung mit ihm aussprechen, die als Bundesglieder ihm vertrauen im Gegensatz gegen alles Sichverlassen auf eigene Kraft, sie tragen Gott vor, wie sie das Eindringen der Völker auf sich, die fortgesetzte Feindschaft, welche sie von den Fremden erfahren müssen, bloß daraus sich erklären können, daß diese Feinde auch zugleich Gottes Feinde seien, mit andern Worten: daß diese Kriege der Heiden gegen Israel aus Religionshaß hervorgehen; was wohl zu erklären ist aus der Stellung, welche Israel als Eigenthumsvolk des Gottes der Götter gegenüber den Nationen mit ihren Nationalgöttern einnimmt. Schon die Amalekiter bekämpfen diesen Anspruch des Volkes, ebenso finden sich in den Propheten solche Aussprüche, welche beweisen, wie die Heiden voll Schadenfreude auf Israels Unfälle hinblicken, ebenso in den Psalmen, cfr. Am. 1, 11. 13. Ps. 42, 4. 11. Ps. 68. u. 69.: „um deinetwillen trage ich Schmach".

„Intercessionis denique in fine V. 12. commemoratae exemplum habemus in Jobo qui 42, 8. pro sociorum peccatis precatur". Aber dieser 12. Vers darf nimmermehr von dem Vorigen getrennt werden (cfr. I. Theil), es muß vielmehr auch die Vertretung und Intercession unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Sühne gestellt werden. Durch das ganze Alte Testament zieht sich der Gedanke, daß Einer eintritt und das Gericht Gottes aufhält: Abraham, Moses, David, ebenso die Propheten Jeremias und Ezechiel. Aber „freilich ist die Gerechtigkeit der Knechte Gottes als solche zur vollgiltigen Vertretung des sündigen Volks vor Gott unzulänglich. Die Frömmsten und Besten sind selbst sündig. — Eben darum fordert die Heilsweissagung zu ihrem Abschluß die Anschauung einer Persönlichkeit, welche in vollgiltiger Weise das Volk vor Jehova sühnend vertritt". (Oeh-

ler.*). Ferner zieht sich die Idee der Stellvertretung durch's ganze Alte Testament. Sie liegt ja dem ganzen Opferkultus so sehr zu Grunde, daß ohne dieselbe ein Verständniß der Versöhnung gar nicht denkbar ist. Der Grundgedanke des Opfers ist, daß der ungeheure Unterschied zwischen menschlicher Sündhaftigkeit und Verschuldung gegenüber der göttlichen Heiligkeit und Treue gelöst und versöhnt werde. Das Opferthier erleidet nun stellvertretend für den Sünder den Tod. „Dem Volke nun sollte in der Zeit, in der es keine Opferstätte hatte, die Erkenntniß erschlossen werden, daß durch die willige Selbsthingabe eines vollkommenen Gerechten die Sühne geleistet werde, von welcher der Eintritt des Heils abhänge". (Oehler.)

„Vere novum est, quod hic populus V. 4—6. pro expiatione ethnicorum et quidem omnium passus esse dicitur, passio expiatoria servo tribuitur; idque prorsus novum esse, recte contra De Wettium et Gesenium (cfr. s. II. et III.) asseruit Hgstbgius. Es wird nun auf Dan. 11, 33—35. verwiesen. — Was aber wird mit dieser Stelle bewiesen? Der politische Tod der Juden ist zur Sühnung für die Heiden geschehen, d. h. sie werden nun auch zum Monotheismus zugelassen. Das letztere aber zum Wenigsten sagen schon die Stellen in Kap. 42. und 49., wo nirgends von einem Tode die Rede ist, sondern bloß von der Israel anvertrauten Mission. „Mors enim Judaeorum politica merita coram Deo tamen quoad ethnicos plane immerita fuit", zu deutsch: „der politische Tod der Juden war in Hinsicht auf die Heiden vollständig unverdient". Wo aber ist in unserer Stelle von einem Verdienen oder Nichtverdienen „quoad ethnicos" die Rede? Ist denn in dieser Hinsicht ein Zusammenhang des Todes mit den Heiden ausgesagt? Es handelt sich um den Tod des Knechts für die Sünde des ganzen Volks. Doch fährt der Erklärer fort: „Eam noster tam ad consolandos Judaeos quam ad erigendos ethnicos per gratiam Dei modo extraordinario et plane mirabili pro expiandis ethnicis factam

*) Herzog'sche Encycl. Artikel „Messias".

esse proclamat". Der Prophet hat aber nichts mit der Versöhnung der Heiden zu thun, sondern weissagt die Versöhnung seines Volkes. Das Trösten der Israeliten war wohl seine Sache, aber das Aufrichten der Heiden nimmermehr. Die Heiden aber hatten ein erigi gar nicht nöthig, da sie ja nirgends als die Unterdrückten erscheinen, sondern überall als die Unterdrücker, besonders wenn die ganze Weissagung auf das Exil und seine Zustände eingeschränkt wird. Was soll aber das für ein Trost für die Exulanten sein, daß ihnen der Prophet proklamirt, die Strafe des Exils habe sie nur getroffen, daß dadurch eine Versöhnung der Heiden zu Stande käme? Eben in der Art, — was freilich eine ganz neue Anschauung wäre — daß die Israeliten nun im Exile Gelegenheit hätten, sich mit den Heiden, die ihnen diese Schmach angethan, zu versöhnen und dieselben damit Gelegenheit hätten, zum Monotheismus sich bekehren zu lassen. Denn, schließt der Erklärer seine Deduction, „scilicet expiatio ethnicorum admissionem eorum ad monotheismum necessario includit".

Wir sehen zur Genüge, daß allerdings das Neue, um das es sich handelt, nicht erkannt und nicht erklärt ist, sondern einfach auf die Seite geschoben. Doch fügt der Erklärer noch hinzu: „Jam vero quum in ejus populi complexu prophetarum etiam et Messiae notio inclusa sit, has quoque notiones illo nomine significari, libenter agnoscimus". Wir freuen uns über dem Geständnisse, daß der Text zu gewaltig geworden ist; aber doch „servum J. ubicunque Nöster mentionem ejus injiciat, alium non esse nisi populum judaicum" wird als Resultat aufgestellt. Bezieht sich das eben angeführte Geständniß vielleicht auf andere Stellen? Die notio Messiae darf's allein nicht sein, es muß wenigstens die notio prophetarum hinzukommen. Aber gegen beide ist ja früher stets geeifert worden.

Zu der Anerkennung eines stellvertretenden Leidens bringt es auch die Entwicklung Vatke's nicht. „Der עבד ist auch hier die höhere Einheit des Volkes. Das Volk hatte durch seine Sünden harte Strafgerichte über sich herbeigeführt. Jene Strafen waren aber nicht über das Volk verhängt, sofern es Gottes Volk

war, und seine Bestimmung durch einzelne Organe desselben erfüllt wurde. Das Allgemeine litt vielmehr wegen der Sünden der Einzelnen, gleich einem frommen Dulder, welcher nicht für eigene Schuld, sondern nur im Zusammenhang mit seinem schuldigen Volke und Zeitalter leidet, und durch seine Aufopferung im Dienste des Allgemeinen dieses rettet. Da der Knecht Jehova's nur Realität hatte in einzelnen Propheten und Frommen, so ging die Betrachtung von zwei Seiten aus, dem Allgemeinen und dem Besonderen, suchte sich aber zu vermitteln, und in der letzteren Dialektik besteht eben das Eigenthümliche und Tiefe der Anschauung. Sowohl das Moment des Leidens als das des Handelns erforderte eine Besonderheit von individuellen Organen. Das erstere erhielt aber durch die Beziehung auf's Allgemeine eine solche Gestalt, daß die gewöhnliche Vergeltungslehre dadurch wesentlich umgebildet wurde. Das Nationalunglück sollte eigentlich nur die Schuldigen treffen, — Betrachtet man aber das Volk in reiner Idealität im Gegensatz und in der positiven Zweckbeziehung zur Heidenwelt, sowie im Gegensatz zur Verschuldung der Einzelnen, so konnte sein Leiden als schuldlos angesehen werden und bildete ein freiwillig dargebrachtes Schuldopfer — die Anschauung von dem Leiden und der Verklärung des Knechts Jehova's bildet nach obiger Fassung die merkwürdigste Ahnung der Erlösung im Alten Testamente und ist so Weissagung (nicht Prädiction) von Christo". Gegen diese Auffassung ist in der Hauptsache dasselbe zu bemerken, was gegen die von Hitz. und Köster; die Schwäche derselben liegt in den Worten „so konnte sein Leiden als schuldlos angesehen werden", es handelt sich aber nicht um die Meinung, daß das Volk schuldlos gelitten habe, sondern in Wirklichkeit um ein schuldloses Leiden, das stellvertretend geschieht und Gerechtigkeit wirkt. So lange nicht gezeigt ist, daß in der Alttestamentlichen Anschauung ein Individuum stellvertretend leidend eingeführt wird, kann auch das ganze Volk nicht personificirt als stellvertretend leidend angeschaut werden. Alle Einzelnen, auch die Gerechten im Volke, zu denen

der Prophet selbst gehört, wissen sich schuldig, und diese Verschuldung hatte die Erniedrigung des Volkes im ganzen zur Folge, aber das Volk in seiner höheren Einheit aufgefaßt — was freilich der Totalität der wirklichen Individuen gegenüber ein bloß abstracter Gedanke ist — ist in Wahrheit von den Verschuldungen aller Einzelnen unabhängig, somit fiel das Moment der Schuldlosigkeit eigentlich nur in seinen Begriff, den höheren Werth, welchen das Volk bei Jehova behauptete, aber von ihm konnte überhaupt kein Leiden gedacht werden und der Prophet wollte auch mehr ausdrücken als den Gedanken, daß die göttliche Bestimmung des Volks durch das allgemeine Leiden keine Trübung erlitten habe. Das letztere ist allen Weissagungen zu Grund liegender Gedanke, aber hier handelt es sich darum, daß auch durch Leiden jene Bestimmung nicht verkümmert sei, ja daß eben im Leiden die Bestimmung ihre Realität, ja ihren Culminationspunkt erreiche. Auch kann nicht gesagt werden „das Allgemeine litt gleich einem frommen Dulder", vielmehr ist überall im Gange des Alten Testamentes die Gattung durch ein Individuum vor Gott vertreten. Die Allgemeinheit des Volks stellt sich nirgends als abstracte Allgemeinheit dar, sondern in ihrer concreten Verwirklichung in einzelnen Individuen: in den Stammvätern, in den Trägern der Offenbarung, in den Knechten Jehova's. Ist aber der Widerspruch des Volks mit seiner Bestimmung unheilbar geworden — so muß ein ganz besonders begabtes Individuum eintreten, das außerhalb aller Mitsünde und Mitschuld steht und eben dadurch vollgiltig stellvertretend wirken kann. Gerade in diesem Kap. hören die Gegensätze auf und deßhalb kann nicht mehr das Volk, auch nicht das Volk nach seinem Ideale gemeint sein, sondern nur über beiden Erscheinungsweisen ein Individuum. Doch Vatke selbst sagt: „Die ganze Anschauung hat etwas Schwankendes; die Seiten des Gegensatzes werden nicht immer in ihrer Bedeutung festgehalten und erleiden nach dem Zusammenhang der Rede eine modificirte Beziehung, wie es denn überhaupt auf dem Standpunkt der bloßen Vorstellung fast unmöglich war, die Idee in klarer Trennung von der Erscheinung

aufzufassen und namentlich in den concreteren Bestimmungen durchzuführen". Auch Vatke nimmt an, „daß Beispiele mancher Frommen und Propheten dem Propheten vorgeschwebt haben, da er sonst nicht im Stande gewesen wäre, jenen großartigen Gedanken sich selbst und Andern klar zu machen". „Allein", entgegnet Oehler*) treffend, „indem der Prophet den idealen Israel nicht in seiner Abstraction, sondern in seiner concreten Verwirklichung anschaut, so entsteht die Frage, welche concrete Erscheinung in unserer Stelle vor dem Auge des Propheten steht. Und hier führt die Entgegensetzung des כלנו und עמי auf ein Individuum, welches, herausgehoben aus der allgemeinen Schuld, von deren Gefühl auch der Prophet lebhaft ergriffen ist, als מפיע zwischen das Volk und Jehova tritt. Wer, der das Sündenbekenntniß 64, 4. ff. u. a. erwägt, wird es glaublich finden, daß der Prophet in seiner und der übrigen Frommen Gerechtigkeit das zu haben gemeint habe, was hier vom leidenden עבד ausgesagt ist? Vielmehr weil alle vor Jehova sich sündig und befleckt wissen, weil auch die Gesammtheit der Gerechten der Idee des עבד nicht entspricht, ringt die Weissagung, das Bild eines Individuums zu gestalten, welches stellvertretend für das Volk einstehen kann".

An Vatke reihen wir schicklich den neuesten Erklärer Klrt. an, der auch in K. 53. beim Volke stehen bleibt. Gegenüber den angeführten Erklärungen, die sich nach allen Seiten winden und drehen und abarbeiten an dem gewaltigen Texte, die auf alle nur erdenkliche Weise dem Texte Gewalt anthun, die einzelnen Worte bis zur Unkenntlichkeit abschwächen, um den klaren Buchstaben nicht zum Wort kommen zu lassen, dabei aber sichtlich von einer Verlegenheit in die andere gerathen, ist es erquickend, den Ernst der Erörterung bei Klrt. auf sich einwirken zu lassen — aber von der Ueberzeugung, daß das Subject ein Individuum sein müsse, hat seine Deduction uns nicht abgebracht. Nachdem derselbe die ideale Seite des Knechts, — nicht des Israel, welcher Vielheit, sondern dessen, welcher gottgeordnete Individualität im Heilsplan

*) in dem früheren Aufsatze in der Tübinger Zeitschrift.

ist — in K. 40—48. constatirt hat, sagt er schon 49, 7—9.: „schien oben auf den ersten Anblick das Elend des Knechts gerechte Strafe für seine Sünde, so war damit noch nicht erklärt, wie sich der geistige „y, der in der bestraften Vielheit seine zeitweilige Ausprägung fand, zu diesem Elend verhalte". Jetzt wird es ausdrücklich auch diesem vindicirt. Die Leiden 49, 7. muß auch der heilsvermittelnde Knecht 49, 8. tragen. Derselbe stellt sofort die beiden Fragen 1) wie kommt der gerechte Knecht zu solchen Leiden? 2) Wie verhalten sich seine Leiden zu seiner prophetischen Würde? Die Lösung seie hier ungleich vertieft in Vergleichung mit Ps. 22. u. 69., in welchen gezeigt sei, daß der Gerechte leiden müsse, damit durch seine Rettung der Herr sich verherrliche. Es werden nicht nur die früher erwähnten, sondern auch neue Leiden des Knechts ausführlich geschildert, und zwar bis zum schmählichen Tod, obgleich er selbst ohne Sünde ist. Doch sind diese Leiden keine verdiente Strafe, wie man meinen sollte, sondern „unsere Sünden sind die Ursache" in Folge göttlichen Rathschlusses — „der ideale, d. i. sündlose, mit der höchsten Würde bekleidete Knecht leidet durch Andere und für Andere". Neben dem, was gegen Vatke eingewendet worden, ist noch zu sagen: Der Unterschied des idealen und empirischen Israel muß so lange festgehalten werden, als der Prophet ihn festhält. Die Gegensätze stehen fest bis K. 53., wo sie verschwinden. Nicht kann schon K. 49. das Räthsel gelöst sein, wo ja noch so Vieles angegeben ist, das an Kap. 42. erinnert, sondern die Lösung muß durch etwas Neues gegeben sein und dies tritt erst in K. 53. auf, weil dort solche Prädikate vorkommen, wie vorher nie. Wenn je in den früheren Schilderungen Leiden vom Knechte ausgesagt sind — aber Niedrigkeit und unscheinbare Erscheinung sind noch keine Leiden, am wenigsten stellvertretende Todesleiden, wie sie in K. 53. auftreten, — so sind sie ja nicht vom idealen Israel ausgesagt, sondern vom empirischen. Bei Klrt. erscheint die Schilderung der unbedeutenden Erscheinung des Knechts in der Gegenwart verwechselt mit der Weissagung vom idealen Knechte. Man

kann wohl sagen, der ideale Israel sei in Wahrheit unvergänglich, auch wenn der empirische von Gott verstoßen wird, und deßhalb muß er auch aus jedem scheinbaren Tode wieder zum Leben erstehen, oder wie Del. früher sich ausdrückte: „die Gemeinde, tödtete man sie gleich in Vielen ihrer Glieder, so war sie doch unsterblich; ja eben darin, daß sie um Jehova's willen starb, bewies sie, daß sie lebe". Nur steht im Texte von einem Sterben des Knechts „um Jeh. willen" nichts (vergl., was wir oben gegen Köster's **martyrem sui erga Jehovam amoris** gesagt), sondern er stirbt um der Sünde des Volks willen, in Folge Beschlusses Jehova's. Es ist ein Gedanke, der durch die ganze Weissagung hindurch geht, daß jeder Einzelne, so sehr er sich selbst gegenüber Gott als Sünder weiß, doch in der Anschauung der höheren Totalität des Volks seine Versöhnung mit Jehova feiert. Allein es handelt sich darum, ob auch in unserer Stelle die Unterscheidung des idealen und empirischen Israel in der Weise gegeben ist, wie man annehmen müßte, wenn der ideale Knecht leidet. Wie läßt sich z. B. V. 4. erklären: Der empirische Knecht achtete den leidenden idealen Knecht um eigener Schuld willen von Gott gestraft, doch jetzt erkennt der empirische Knecht, das Volk, daß die Missethaten Aller im Volk es waren, deren Strafe der ideale Knecht, das Volk, trug? Vielmehr eben die Gegensätze, die bis K. 53. aufgeführt sind, knüpfen das Räthsel immer fester, d. h. zeigen die Unmöglichkeit, daß das empirische Volk je leiste, was es seiner Bestimmung nach leisten sollte, daß es je sein Ideal erreiche, deßhalb tritt auf Grund dieser Gegensätze (vergl. das am Schlusse von K. 41. Bemerkte) die Lösung auf, aber nicht mit Fortsetzung dessen, was schon früher erwähnt war, sondern mit etwas wesentlich Neuem. So aufgefaßt wird „der Prophet von den Regeln des Denkens" nicht dispensirt; es kommt auch nicht „nothgedrungen" ein ganz anderes Substrat für den concreten Begriff herzu, sondern der „ע erscheint in Wahrheit als „gottgeordnete Individualität", indem der ideale Israel nicht in seiner Abstraction, sondern in seiner concreten

Erscheinung angeschaut wird und als solcher stellvertretend für das Volk leidet und stirbt. Wenn aber Klrt. den idealen Israel mit sündlosem Israel identificirt, und darauf seine Deduction baut, so fehlt er schon im Fundamente. Er verwischt dadurch wieder das Neue, das hier auftritt, denn bis jetzt war vom idealen Israel nirgends Sündlosigkeit ausgesagt. Das könnte auch von ihm nicht ausgesagt sein, außer er wäre ein bloß abstracter Gedanke. (Vergl. die frühere Vergleichung der idealen und realen Kirche.) Wäre er aber ein bloß abstracter Gedanke, so könnte er ja nicht sterben und wieder zum Leben kommen. Denn auch die Knechte Gottes der frühesten Zeit, auf welchen ja sichtlich der Begriff „Knecht Gottes" ruht (cfr. K. 41.), waren nimmermehr sündlos und bekamen doch das Zeugniß, daß in ihnen die Idee der Gottesknechtschaft sich realisirt habe, auch die Knechte Jehova's in der Gegenwart fühlten ihre Sünde und Schuld, was hier noch ausdrücklich hervorgehoben wird (V. 6.). Das hat wohl Vatke dahin geführt, zu sagen: „so konnte sein Leiden als schuldlos angesehen werden", was nicht unähnlich ist dem Köster'schen: esse videtur.

Klrt. fährt fort: „das ganze Volk muß leiden auch in seiner Bedeutung als Heilsträger, als Israel nach dem Geiste, muß losgerissen werden von der Stätte, die ihm zukam, von Jerusalem und dem Tempel. (Vergl. die Uebersetzung Klrt.'s im I. Theile zu K. 53, 8.) Wozu aber dieses Leiden? „Damit die Sünde der Sünder, die ja eine allgemeine war, gesühnt werde". Die Idee der Stellvertretung ist es, durch die das Problem allein gelöst werden kann und gelöst wird. Es handle sich um eine Sühne von Gott aus, um ein Gerechtsprechen. Ferner werden dem Leiden Erfolge zugeschrieben, die einfachen, nicht bestimmt qualificirten Leiden nicht zukommen können. Durch diese Züchtigung nemlich, meint der Prophet, werden wir, die der Sühnung bedürfen, geheilt und gerettet".

Wer ist denn nun aber stellvertretend? Ist vom idealen oder empirischen Israel die Rede? Das ganze Volk erleidet den politischen Tod im Exil, wie Köster sich ausdrückt, das ist der em-

pirische Israel. „Die Sünder aber sind das vorliegende israelitische Volk" mit Einschluß natürlich (cfr. V. 6.) auch der wirklich Treuen, die in der Wirklichkeit zum idealen Israel gehören. Somit sühnt das vorliegende israelitische Volk durch das Exil seine Sünden. Aber oben hatte ja Klrt. gesagt: „der ideale Israel leide", und auch hier wieder „Israel nach dem Geiste". Also leidet Israel nach beiden Seiten des Begriffs, die nun nicht mehr „in schneidendem Widerspruche" mit einander stehen — da ist eine Versöhnung zu Stande gekommen. Aber doch kann Israel nur nach einer Seite hin in der Absicht leiden, um seine Sünden zu sühnen, nach der empirischen, denn nach der idealen, nach welcher es allerdings leiden sollte nach Klrt., ist es nach Klrt. sündlos, braucht also keine Sühnung. Es leidet aber nach der idealen Seite — wie? ist freilich nicht erklärt — in welcher Absicht? Um die Sünden des Volks nach der empirischen Seite zu sühnen. Es kann ein für allemal eine Stellvertretung, soll sie eine reale sein, nicht vollzogen werden, wo nur ein Subject da ist, und wenn dieses mehr als doppelseitig wäre. Leiden und Stellvertreten sind doch nimmermehr Dinge, die vom idealen Israel in seiner Abstractheit gesagt werden können, das will auch Klrt. nicht im Ernste, denn er nimmt deßhalb den empirischen dazu. Aber es muß eine concrete Verwirklichung herzu. — Welche hat der Prophet nun hier im Auge? Eine sündlose concrete Verwirklichung des Volkes gibt's nach Klrt. nicht, da ja die Sünde allgemein ist. Wer leidet also stellvertretend? Somit ist das Räthsel nicht gelöst, vielmehr bleibt „die Paradoxie und Spannung", welche vorher da war, auch in Kap. 53., obgleich Klrt. fortfährt: „die im Fortgang der Weissagung immer mehr in den Mittelpunkt getretene Frage, wie die Wirklichkeit mit der Idee zu vereinen sei, die Frage um die Wesenseinheit in der Doppelseitigkeit des עבד ist gelöst. Der Knecht wird gerecht durch die Leiden des Knechts; das Volk wird als sündige Masse gerecht durch die Leiden, die über dasselbe nach Seiten seiner heilsvermittelnden Sündlosigkeit ergehen".

Oehler sagt ebenso klar als wahr: „Wenn gleich jener Rest der Frommen, in welchen das ächte Israel sich fortpflanzt, dem Volke seinen Fortbestand sichert, so ist doch auch in allen denen, die sich als Knechte Gottes wissen, das Schuldgefühl so lebendig, daß sie sich selbst mit der sündigen und darum der Versöhnung bedürftigen Gesammtheit des Volks zusammenfassen; aus ihrer Mitte kann daher die vollgültige Vertretung des Volks nicht hervorgehen, auch das Collektivum der Knechte Gottes kann die Versöhnung nicht bewirken. Vielmehr erhebt sich auf den Grund der Anschauung der treuen Zeugen, die um des Bekenntnisses Jehova's willen gelitten haben, die Weissagung zur Anschauung eines gerechten Knechtes, der ganz nicht um der eigenen Sünde willen, sondern stellvertretend für die Sünde des ganzen Volks sein Leben als Schuldbezahlung hingibt".

Noch müssen wir die Ansicht, oder vielmehr ein Conglomerat von Anschauungen anführen, welche Seinecke*) gibt. „Der Knecht Gottes, von welchem Jes. Kap. 53. ausführlich redet, ist nicht das ganze Volk Israel. Denn theils war das nördliche Reich, welches den Namen der ganzen Nation „Israel" angenommen hatte, längst nicht mehr, theils war auch Juda seiner Sünde wegen vernichtet und nur in seinen Trümmern noch vorhanden — der Prophet zeichnet den Knecht als den, der Gottes Gebote treulich erfüllt hat und darum hätte Freude haben müssen. Der Prophet redet nicht von der Zukunft, sondern von der Vergangenheit. Für ein Leiden des Knechtes nach Jahrhunderten ist in der Weissagung kein Raum. Die Gerechtigkeit Christi geht über diejenige, an welche der Prophet in K. 53. denkt, weit hinaus, was bewiesen wird durch Vergleichung von Jes. 65, 4. mit Matth. 15, 11. Will man zur Entscheidung darüber kommen, was der Prophet unter dem Knechte Gottes verstehe, so muß man zunächst die einzelnen Abschnitte für sich betrachten u. s. w., also 1) 44, 25. 26. ist vorzugsweise der Prophetenstand zu verstehen, 2) 44, 1. ist die Gesammtheit

*) Der Grundgedanke des Buches Hiob. 1863.

des Volkes ganz in Uebereinstimmung mit dem Gesetze gemeint, 3) 42, 18. ff. ist es ebenso falsch als wahr, wenn manche Erklärer sagen, der Knecht werde blind genannt. Der Knecht Gottes als solcher ist nicht blind, „aber das Volk, welches Gottes Knecht sein soll, war, als der Prophet schrieb, großentheils noch blind". 4) Aus 42, 6. 49, 8. und 42, 1. zeigt sich, daß dies der Knecht ist, der seines Herrn Willen weiß und befähigt ist, ihn zu thun. In 65, 9. und 11. scheidet der Prophet das treue und untreue Volk. 5) Versteht man unter dem Knechte die Propheten, so ist diese Erklärung nicht durchaus falsch, nur ist der Begriff zu eng gefaßt, cfr. 49, 2. vergl. mit 3. ebenso 50, 10. 6) Der Knecht umfaßt alle, welche den Bund Gottes gehalten haben und ihm treu geblieben sind auch in schwerer Zeit. Weil Israel als das ganze Volk kein Israel mehr war, so erschien der Gedanke dessen, was das Ganze sein sollte aber nicht war, in einem Häuflein als dem Israel Gottes. 7) Einst hatte der Knecht glückliche Tage unter David. Er ist das Vorbild eines wahren Königs. Je erbärmlicher die Zeiten nach ihm wurden, — desto heller wurde die Klarheit, die seinen Namen umgab, desto größer die Sehnsucht der leidenden Israeliten nach dem unerreichten Helden (55, 3.). 8) Den Gipfel seiner Leiden erreicht Juda, als an einem Tage die Chaldäer und räuberischen Araber über ihn herfielen, mit dem Feuer und Schwert wütheten und alles, was von einflußreichen Bewohnern übrig geblieben war, in die Gefangenschaft führten. Bei Stellen wie 52, 14. u. 53, 3. braucht man nur an 50, 6. zu denken, um denselben vernichteten und dennoch lebenden Knecht wieder zu finden. 9) Wenn es heißt, „er war so verachtet, daß wir ihn für ihn nichts achteten", so redet der Prophet aus der Ansicht des verblendeten Volkes heraus. 10) Ueber den Knecht ergingen die Leiden nicht wegen eigener Verschuldung, sondern weil er ein Theil des Volks war, welches seine Leiden durch seine Schuld verdient hatte. Er mußte die Strafe derer gleichfalls leiden, in deren Mitte er

lebte. Der treue Knecht hat keinen Theil an den Missethaten der Uebelthäter, aber er wird behandelt, als ob er zu ihnen gehörte. Leidet er denn, so leidet er für fremde Schuld. 11) Daß der Knecht fortlebt auf Erden, auch wenn er sein Leben geopfert hat, ist dann möglich, wenn der Opfernde eine Mehrheit ist. 12) Man muß den Fehler nicht machen, daß man das gefangene Volk, welches der Prophet anredet, allein in Babylon sucht, als wenn der in der Heimath gebliebene Theil nicht in Betracht gekommen oder frei gewesen wäre — an das Volk in der Heimath wendet sich der Prophet vorzugsweise". Da Neues durchaus nichts vorliegt, so ist's auch nicht nöthig, eine Kritik dieser Anschauungen zu geben. Alle einzelnen hier in buntem Gemische auftretenden Punkte sind im Zusammenhang beleuchtet, wo sie von den einzelnen Erklärern, denen sie zugehören, aufgestellt werden.

Hieher gehört noch die neueste, wirklich schöne Erörterung des Begriffs des stellvertretenden Leidens von H. Schultz*). Sie geht aus von den Spuren solchen Leidens, welche der tiefer gehende Blick schon auf dem Gebiete der Natur erkenne, die nicht um ihretwillen der Vergänglichkeit unterworfen ist (Röm. 8, 20.). „Von der Blume bis zum Thier lebt Alles von des Andern Tod". Wie aber im Naturleben als Grundgesetz der Gattungsentwicklung ein stellvertretendes Leiden auftritt, so zeigt sich dies noch viel deutlicher im Gebiete des sittlichen Ringens und Schaffens der Menschheit. In Wissenschaft, Kunst, Staatsleben kämpfen und erleiden Einzelne, erwerben Einzelne das Gut, während Andere nur empfangen und genießen. „Die Heroen des Geistes sind auch seine Märtyrer, die Schoßkinder des Genius sind auch die Dulder, Dulder für die Menschheit". Diese Einzelnen aber sind die Besten, welche am wenigsten für sich selbst nöthig gehabt hätten zu leiden. Sie leiden vielmehr aus hingebender, selbstloser Liebe. Da aber alle Wur-

*) Der Begriff des stellvertretenden Leidens ꝛc. Akademische Antrittsrede, Basel 1864.

zeln des Leidens überall in der Sünde liegen, und überall, wo Sünde ist, auch Tod herrscht, wie kann auf dem Gesammtgebiete der Sünde und des Todes, diesen als einer geschlossenen Einheit gegenüber, stellvertretendes Leiden statt haben? Das lehrt erst die Offenbarung. Aber auch, wo wir nur auf einzelne besondere Aeußerungen der Sünde achten, finden wir ein stellvertretendes Leiden als allgemeines Gesetz, z. B. in einzelnen Kreisen nimmt das Mitleiden, die Freundschaft, Kindesliebe, edle Aufopferung einen Theil des Leidens auf sich, welches die Sünde Anderer hervorrief, und in weiteren Kreisen, in Staaten und Völkern, geben die Besten, welche am wenigsten an der Schuld der Sünde mittragen, das eigene Wohlsein, die eigene Sicherheit, das eigene Leben für das Geschlecht, und zwar leiden sie nicht bloß Andern zu Nutz, nein, Andern dasselbe Leid ersparend. Die Liebe ist die Quelle solchen Leidens und darin zeigt sich die erlösende Kraft desselben. Stellvertretendes Leiden aber und Strafe stehen sich entgegen, denn Strafe fordert Schuld, stellvertretendes Leiden aber fordert relative Unschuld des Subjects. Die Sünde kann nicht als Schuld, nicht als Strafe, sie kann nur als Leiden vom Unschuldigen getragen werden. Solches Leiden, wie es sich als Gesetz der natürlichen und sittlichen Weltordnung findet, muß seinen Grund im Wesen Gottes selbst haben, und zwar der Welt der Sünde gegenüber. Da aber Gott der absolut selige ist, rein handelnd, frei und heilig, so kann Leiden im Sinne menschlichen Leidens nie in Gott sein. Es gibt aber ein Leiden, welches nicht aus Abhängigkeit, sondern aus Freiheit, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, nicht aus Selbstaufgabe, sondern aus Heiligkeit stammt, — ein Begriff, der nur in Gott, wenn wir ihn als Sohn fassen, festgehalten werden kann. Die Mittheilung Gottes als Vaters der Liebe ist ein stetes Leiden — ein stetes Mittragen der Eitelkeit der Creatur, ein Eingehen in die Beschränktheit, die Endlichkeit, ein freiwilliges Aufnehmen des Schmerzes der Endlichkeit in die Seligkeit Gottes. Dieses ist ein stellvertretendes Leiden, ein Leiden des Sohnes für die Welt. Den Gegensatz, welchen die menschliche Sünde gegen

Gott bildet, überwindet er in Liebe und wird zum erlösenden. Damit die Menschheit nicht sterbe, läßt Gott seinen Geist der Offenbarung dieser sündigen Menschheit sich mittheilen. Sein Geist des Lebens und der Liebe theilt sich heilend und belebend der kranken Menschheit mit im Leiden der Liebe. So erscheint das stellvertretende Leiden der Sünde selbst gegenüber. Inhalt der Offenbarungsreligion ist Erlösung und Versöhnung. Als Repräsentant stellvertretenden Leidens tritt uns zunächst Israel das Volk entgegen. Was die Genien und Heroen auf den andern Gebieten, das ist Israel auf dem Centralgebiete, dem der Erlösung. An seinem Volksleben erträgt es die bitteren Erfahrungen, die es für die andern Völker macht. Sein Tod, sein Exil, seine Schmach, sie sind es, welche den andern Völkern den Anschluß an das Heil ermöglichen. Darum nennt unser Prophet zunächst Israel den Gottesknecht, was Israel nicht subjectiv, sondern nur seinem Berufe nach objectiv ist.

Damit Israel Bundes- und Priestervolk für die Stämme der Erde werden könne, mußte es für die Sünde, die es mit andern Völkern gemein hatte, büßen, sich läutern lassen im Ofen des Elends. Es ist aber nur wenig von dem göttlichen Geiste stellvertretenden Leidens in Israel, weil sein Leiden für Völker doch auch seine Strafe war. Soll Israel der Gottesknecht sein, der leidend die Welt erlöst, so muß sein Begriff prophetisch werden, muß von dem Israel der Wirklichkeit zu dem Israel der Idee, dem mit seinem Beruf geeinten, sündlosen, werden. Dieser Begriff realisirt sich theilweise in dem frommen Israel. Damit des Volkes Beruf sich realisire, leiden und sterben die Besten — Joseph, Moses und besonders die Frommen zur Zeit des Untergangs des Reiches, als deren Typus Jeremia dasteht. — Sie leiden doppelt, obwohl sie für sich gar nicht leiden würden. Sie schließen sich in Liebe an Israel und erfahren seinen Tod mit, und von Israel selbst trifft sie noch Spott, Verfolgung, Gefahr. Damit findet jedoch unser Begriff noch nicht Genüge. Denn es ist auch hier nur relative Sündlosigkeit — Moses Num. 20, 12. Hiob 13, 26. — Wo aber der Sünde selbst gegenüber stellvertretendes Leiden sein soll in

göttlichem Sinne, da muß absolute Sündenreinheit sein. Auch muß die Liebe nicht bloß eine einzelne Entwicklungsreihe der Menschheit, etwa Israel, umfassen, sondern die ganze Menschheit, sie muß, obwohl selbst frei vom Tode des Geschlechts, sich fest als Glied dieses Geschlechts einschließen in diesen Tod, in die Macht erlösender Liebe. Auch kann keine vereinzelnte Menschenkraft genügen, sondern es muß die ganze Kraft göttlicher Liebe und heiliger Hingebung vorhanden sein. Stellvertretendes Leiden für die Sünde der Menschheit fordert den Gottmenschen. Israel als Gottes Knecht deutet prophetisch auf ein stellvertretendes Leiden absoluter Art. Dieses kann nichts anders sein als Todesleiden. Jes. 52, 13—53. Ende finden wir eine prophetische Darstellung solchen Leidens, obgleich der Prophet nicht mit der Klarheit auf den Gottmenschen deutet, welche die Erfüllung bietet.

II. Unter den Erklärern, welche unter dem עבד den bessern Theil des Volkes verstehen, spricht sich am ausführlichsten Knbl. aus: „dieses Stück ist vom Knecht Jehova's im engeren Sinn zu verstehen". In Beziehung auf die von Ew. nach dem Vorgang von Martini aufgestellte Ansicht, daß dieses Stück anderswoher genommen sei, sagt er: „In der That ist nicht zu läugnen, daß die Prophetie, wenn man von den übrigen Reden dieser Sammlung dazu kommt, einen sehr eigenthümlichen Eindruck macht, und daß vieles Einzelne in Darstellung und Sprache bei dem Verfasser von 44—66. keine Parallele hat. Indessen ist doch der Knecht, nach seinem vergangenen und zukünftigen Schicksal, wie nach seinem Beruf, ganz derselbe, welcher 42. 49. behandelt wird, aber nicht weiter vorkommt, da Jer. 46, 27. ff. vom Knechte Gottes im weiteren Sinne zu verstehen ist". Wenn dem aber wirklich so ist, woher denn der so eben zugestandene eigenthümliche Eindruck, welchen das Stück macht? Daß der Knecht ganz derselbe ist wie 42. 49., hat Knbl. nicht bewiesen, weil es nicht bewiesen werden kann. Hitz. gibt durch seine gewaltsame Aushilfe, die er nimmt, das Eigenthümliche dieses Stückes zu, wenn auch nur indirect. Köster sagt mit dürren Worten

dasselbe. Dagegen Knbl. scheut sich nicht, zu behaupten: „Wesentliche Verschiedenheiten zwischen dem vorliegenden und den übrigen Abschnitten vom Knechte lassen sich nicht auffinden, dazu kommt, daß auch der Hauptgedanke von der stellvertretenden Straferduldung der Frommen für die Sünder dem sogenannten Pseudojesaia nicht fremd ist (57, 1.). Inhalt der Ansicht ist: Der fromme Theil des Volks wurde nicht wegen seiner eigenen Sünden, sondern wegen der Gottlosen, welche sich im Exil durch ihren Abfall von der Jehovareligion ein besseres Loos zu verschaffen wußten (vergl. I. Thl.), mit bestraft und in's Exil geführt. Diese Gottlosen hielten aber die Hoffnung der Frommen auf Hilfe von Jehova für Trug. Da aber das Exil doch ein Ende nahm, und die Frommen zurückkehrten, so sahen sie ihren Irrthum ein, und beklagten denselben in voller Reue. Die treuen Jehovaverehrer waren aber im Exil hauptsächlich der Verfolgung und Mißhandlung preisgegeben, so trafen also die Sündenstrafen besonders diejenigen, welche sie nicht verdient — daher die Ansicht, daß die Frommen in Stellvertretung für das ganze Volk leiden". — Also Hauptinhalt des Kapitels ist eine gutmüthig fromme Täuschung! Gegen diese rohe Ansicht, welche nur ein Seitenstück an der Dew'schen hat, gilt so ziemlich alles, was ich gegen die unter I. angeführte gesagt habe. Zudem noch: wo steht denn im Alten Testamente, daß auch selbst die Gerechten fähig wären, stellvertretende Genugthuung für Andere zu leisten? Sind nicht Stellen genug im Alten Testamente, in welchem die Allgemeinheit der Sünde gelehrt wird? Sind nach Ps. 51. nicht alle aus sündlichem Samen gezeugt? (Vergl. was ich I. Thl. S. 180 bemerkt habe.) Sagt doch Dew. selbst zu Röm. 5, 12.: eine Grundvoraussetzung des Alten Testaments ist es, daß alle Menschen von der Geburt an Sünder sind. Daß aber gerade die Frommen im Exil besonders schwer zu leiden gehabt hätten, ist eine unhistorische Fiction, die oft bei Knbl. gleichsam den Lückenbüßer machen muß. Im Gegentheil bezeugt die Geschichte mit Thatsachen, daß eben die Gottesfurcht dieser Frommen sie beliebt machte bei den Heiden; daß sie deßhalb von ihnen geachtet wurden. Eben die Propheten, wie die Stammhäupter:

Esra, Nehemia, dann Esther, Mardochai stehen in großem Ansehen bei der Heidenwelt. Ferner: wie wäre es zu denken, daß dem besseren Theil des Volks, welches zur Herrlichkeit gelangt sei, Andere, welche durch denselben von der Strafe für die Freveltaten befreit worden seien, entgegengestellt werden, da auch sie, sobald sie Gott gefielen, das Loos des bessern Theiles theilten, und nicht mehr von ihnen zu unterscheiden wären? Schon Stdl. sagt gegen diese Hypothese: „si enim concesserimus non auctori nostro ignotum esse discrimen inter populi meliorem ac pejorem partem, quod intercedere omnino ostendit 65, 8—15. 66, 4. f. 17. 24. ipsa haecce loca testantur, cum quali perspicuitate vates si id agit ut discernat, discrimen hoc novit explicare — testantur, quam longe abfuerit ab opinione cum meliorum sorte in tale consortium trahendos esse pejores, ut illorum ratione habita ipsi a luendis poenis absolverentur. Neque profecto rerum decursui vero congrueret omnis ista imago quae ultro ad subeunda supplicia praesto Jehovae servum fuisse ponit. Eadem Jehovae ejusdem voluntatis negligens pars civium non tam Jovae poenis obnoxium quam sortis ab impotente Jova non definiendae socium hunc servum Dei sumsisset".

III. Die Hypothese vom Prophetenstande oder vom Collektivum der Propheten vertritt Ges.: „daß die Propheten schon vor dem Exil viel zu erdulden hatten von der Intoleranz und Irreligiosität des Volks und besonders der Vornehmeren, sehen wir aus den historischen Büchern, und besonders aus Jeremia. Im Exil dauerte diese nachtheilige Stimmung gegen die Propheten und daraus folgende Verachtung und Verspottung ohne Zweifel bei einem großen Theile der Nation fort — woraus sich die Selbstapologie des Propheten begreifen und die Entstehung so glänzender und schwärmerischer Hoffnungen, welche aber schon die allgemeine Vergeltungslehre der Hebräer erzeugen mußte. Die Propheten sind hier als ein Ganzes, eine Körperschaft oder moralische Person betrachtet, nach einer gewöhnlichen Einkleidungsweise der Hebräer, so wie das Volk als eine Person Israel und Jakob

aufgeführt wird". Hitz. bemerkt mit Recht gegen diese Erklärung, „daß unter dem Knechte der Prophetenorden zu verstehen sei, entbehrt aller Begründung und Wahrscheinlichkeit". Am allerwenigsten kann während der Zeit des Exils von einem Prophetenstand die Rede sein, denn mit dem Exile begann das Prophetenthum unterzugehen. Jeremia in Jerusalem und Ezechiel unter den Exulanten stehen schon sehr vereinzelnt da. Jeremia steht unter und gegenüber einer ganzen Masse falscher Propheten überall als einzelner in den letzten Zeiten des Staats da. Mit Recht sagt Hgst.: „Gerade von dem, was für den Beruf der Propheten charakteristisch ist, findet sich hier nichts. Dagegen ist fast alles, was vom Knechte gesagt wird, dem Beruf und der Bestimmung der Propheten entgegen. Vor allem kommt die stellvertretende Genugthuung in Betracht. Der Prophet nach 7jähriger Verwaltung des Prophetenamtes sagt K. 6.: „denn ich bin unreiner Lippen". Das ist nicht der Boden, aus welchem der Wahn der Stellvertretung für Andere erwachsen kann. Es würde sich hier ein Prophetenstolz aussprechen, der an dem Priesterstolz in der ganzen Geschichte nicht seinesgleichen hat". „Auch die Hoffnung des Propheten auf Beherrschung des neuen Staats war ihrer Bestimmung ganz entgegen. Die Herrschaft im Reich Gottes war durch göttliche Einsetzung für immer David und seinem Stamme übergeben. Ferner, als die Hauptsphäre der Wirksamkeit des Knechts erscheint hier die Heidenwelt, mit dieser aber hat der Prophet überall nichts zu thun. Es fehlt an jedem Beweise, daß die Propheten während des Exils besonders bedrängt worden wären. Jeremia erhält von Nebukadnezar Beweise der Anerkennung, Daniel bekleidet die höchsten Aemter, Ezechiel steht bei seinen Volksgenossen in Ehren. Wie konnte also das Volk die Propheten wegen ihrer Leiden verachten? Wie könnte es wähnen, daß sie von Gott geschlagen seien, wie, daß das Leiden derselben stellvertretenden Charakter habe"? Mit Recht schließt Hgst.: „Wir müssen uns nur darüber wundern, daß je eine so völlig unhaltbare Hypothese Eingang finden konnte". Auch Dew. nimmt diesen falschen Standpunkt ein, denn er sagt in Anknüpfung an Kap. 49.: „ejusmodi apologiam prophetae

multo tamen magnificentiorem prioribus illis quam apotheosin dicere possis, continet 52, 13—53, 12.“ Nachdem er eine Ueberſetzung der Stelle ſo abſchwächend als möglich gegeben, fragt er: „quidnam in his verbis potest esse obscurum? Nonne eadem omnia C. 49. continentur“, ja er meint, wenn einer nicht aller artis interpretandi baar ſei, und nicht opinione praeconcepta obcaecatus, ſo könne ihm der wahre Sinn nicht verborgen ſein. Enthalte ja Kap. 53. eadem fere poeticis tantum coloribus exornata et exaggerata u. ſ. f. Das fanden freilich ſelbſt Ew. und Schenkel nicht. Sie gaben ſich vielmehr wenigſtens dem Eindrucke hin, daß hier etwas Beſonderes ſtehe, das ſich von den übrigen Stücken weſentlich unterſcheide. (Vergl. ſpäter unter V. Anzuführendes.) Der ſachliche Inhalt iſt nach Dew.: „calamitates illas gravissimas ministro isto divino perferendas popularibus ejus utiles futuros atque salutares“, und für dieſen trivialen Gedanken hätte der Prophet ſo hohe Worte gebraucht! Er wäre ein ächter Großſprecher, ein vaniloquus geweſen. Er faßt die ganze Stelle vom ſühnenden Opfertode des Knechtes uneigentlich, ſteht aber mit dieſer Anſicht, wie er ſich ſelbſt geſteht, mit Recht allein, „video omnes interpretes ipsum Rosenmullerum“, dem er ſonſt durchweg getreulich folgt, „haec proprio sensu sumsisse“; posuerunt illam opinionem Hebraeis fuisse sed non probarunt“. Wie vereinigt er aber dieſe Stelle mit ſeiner Anſicht, der עבד ſeie das Collektivum der Propheten? scilicet contemtum, invidiam et persecutionem popularium haud curantes prophetae officio suo, quid verum rectumque sit praedicandi et populum ad mores emendandos adhortandi intrepido et indefesso animo functi sunt, ita ut dici possit illos pro salute publica se devovisse et innocentes populi peccatis obruti vice poenas sustinuisse ejusque quasi expiationem fecisse. Prophetas re vera calamitatibus toleratis populo peccatorum veniam conciliasse, auctoris nostri sententia esse potest, tum quod Hebraei ejusmodi superstitione non imbuti fuerunt, tum quod Noster ita liber est ab omni superstitione ut sacrificia omnemque Dei cultum externum plane rejiciat,

Das beweist für unsere Ansicht, daß der Prophet die Alttestamentliche Schranke durchbrechend auf ein einmal geschehendes ewig gültiges Opfer hinweist. Einfache Consequenz wäre freilich, wenn Dew.'s Satz richtig wäre, der ganze Opfercult des israelitischen Volks sei superstitio gewesen, eine Behauptung, vor der freilich ein Mann wie Dew. nicht zurückschaudert, denn er fährt fort: „quodnam autem discrimen intersit inter expiationem per pecudem et per hominem factam, equidem non intelligo. Qui illam spernit eum hanc quoque rejiciat oportet; fiducia enim in qualicunque expiatione posita tollitur vel certe minuitur id quod Noster cum prophetis omnibus in maximo pretio habet, scilicet pii animi sensus et probitatis studium. Tantum igitur abest, ut Noster prophetarum perpessionibus populi peccata deleta esse dicat, ut, cum illos innocentes pro nocentibus mala tolerasse dicit, populo culpam eo clarius ante oculos ponere velit". Dem Propheten ist aber eine schlechte Ehre erwiesen, wenn man ihn frei von solcher superstitio preist. Er meint am Schlusse seiner sectionis prioris: „satis apparere, Hebraeis non solum opinionem de Messia passione et morte sua populi peccata expiaturo, sed etiam expiationis hominis morte faciendae notionem prorsus alienam fuisse". — Nun ja, wenn dies trotz des ausgebildetsten Opferkultus so gewesen wäre, so würde der Prophet um so mehr Grund gehabt haben, diese Idee seinem Volk zum Verständniß zu bringen. Aber nein, das durfte er nicht thun, denn, sagt Dew.: „si spectamus vim quam sacrificium θεανθρωπε in animos hominum exserit, id non minus quam ullum aliud pietatem enervat quippe quod menti peccatorum consciae quietem parat quam ipsa suis propriis viribus sibi quaerere debeat. Id affirmamus mortis expiatoriae notionem per se spectatam inertiae humanae favere". Das konnte und durfte der Prophet bei seinem Volke nimmermehr bezwecken wollen, also durfte er nichts vom Opfertode des Messias sprechen. Also daher, dies lernen wir als Neuestes, kommt die inertia humana! Wenn aber Dew. zum Schluß noch meint, nach Joh. 4, 24. „Jesum praeter proprium intimumque pii animi sensum in religione

omnia alia nihil duxisse, nominatim sacrificia et ritus externos prorsus rejecisse. Jam vero si expiatione morte sua facienda opus esse docuisset, sibi ipse repugnasset", so haben wir freilich dieser Schrift durch ihr Anführen schon zu viel Ehre angethan. Nach Umb. wird hier das Leiden des Knechtes, nicht wie in den vorigen Beschreibungen, bloß als nothwendiges Mittel zur allgemeinen Anerkennung und Verherrlichung des für die Wahrheit sich der Verachtung und Schmähung der Welt mit Freiheit dahingebenden Lehrers, sondern außerdem auch in seiner sündetilgenden Kraft zur Versöhnung der Schuldigen mit Gott gepriesen, so daß nun das reinste und erhabenste Bild des Messias aus den mannigfaltigsten Hüllen fortschreitender historischer Entwicklung in leuchtender Hoheit und Würde hervortrete. Doch auch in diesem Stücke tritt bei Umb. das Schwankende, das unstete Ineinanderübergehen der Begriffe in den Vordergrund. Er weist zuerst mit Recht darauf hin, wie es unzweifelhaft erscheine, daß der Prophet mit Kap. 52, 13. auf die neue glänzende Erhebung seiner Nation auf heimischem Boden habe hindeuten wollen — eine Bemerkung, die eben nicht gut zur Prophetenhypothese paßt — auch V. 14. 15. schließe den Begriff des Volks wenigstens nicht aus. „Denn es ist recht passend sein in der Schmach der Gefangenschaft entstelltes Ansehen der leuchtenden Schönheit seines Aeußern im Lande der Freiheit bildlich gegenüber gestellt; das früher verachtete und von den Heiden selbst mit Widerwillen betrachtete Sklavenvolk Israel nun eine Nation, der fremde Könige in schweigender Demuth huldigen. Es könnte aber auch der Prophetenstand in solcher Personifikation und Beschreibung aufgeführt sein, so daß also hier beide Erklärungsarten offenbar in gleichem Range stehen. Was V. 1. im 53. Kap. betrifft, so will Umb. nicht läugnen, daß die Ansicht, als ob die Worte ein Ausruf des Erstaunens der Heiden seien, welche bis V. 10. fortredeten, insofern sich empfehle, als dann am einfachsten diejenigen verständlich seien, welche im Folgenden bekennen, daß sie mit großem Unrecht den Knecht Gottes für den Gestraften gehalten, da er doch nur für sie die Strafe der Sünde übernommen; denn es bliebe hart, daß der

Prophet bis V. 9. communicativ reden soll" — aber dies bleibt nur hart, wenn, was aber unrichtig ist, man den Propheten sich selbst als Knecht Gottes vorstellen läßt, der sich nun auf einmal wieder, von seinem hohen Standpunkt herabsteigend, zu der Klasse des Volks zählen würde, welche den Knecht Gottes verachtete; dann aber wäre es nicht nur hart, sondern geradezu Unsinn, zu sagen: ich, der Prophet, und meine Collegen dazu — bin der עבר, aber ich gehöre auch zum Volk, und als solcher zu denen, welche den עבר verachten; so würde also der Prophet darüber klagen, daß er im Grund sich selbst und seinen Stand verachte. Wie paßt aber, was Umb. weiter sagt, „daß V. 1. der Prophet rede, V. 2—7. das Volk ein reuiges Bekenntniß ablege und V. 8—10. wieder der Prophet", zu der Ansicht, der עבר seie der Prophetenstand? Nach solchen Schwankungen, mit welchen im Grund alle Erklärungen gutgeheißen werden, fährt er jedoch fort: „Was nun die Schilderung des Knechtes Gottes in seinem genugthuenden Leiden und Sterben betrifft, so stimmen wir allerdings wie früher Ges. bei, und verstehen unter demselben „das Collektivum der Propheten oder den Prophetenstand, der hier geradezu als die Sünden des Volks auf sich nehmendes Opferthier (!) in national-israelitischem Sinne dargestellt wird". Wo hat aber nach der Geschichte, aus der wir allein des national-israelitischen Sinnes Verständniß schöpfen können, je das Prophetenthum oder der Prophetenstand diese Wirkung, diese Wirksamkeit, oder wo nur eine einigermaßen adäquate, daß sich ein solcher Gedanke in der Seele des Propheten hätte bilden können? Um diesen Gedanken zu begreifen, reicht auch ein „psychologisches Verständniß", wie Umb. es verlangt, nimmermehr zu. Daß der Priester etwa die Sünden des Volks auf sich nehmend dargestellt würde, ließe sich noch denken, aber auch er nimmermehr als ein Opferthier — denn auch am großen Versöhntage, an welchem ausschließlich der Hohepriester fungirte, wurde durch das Loos von zwei Böcken zum Sündopfer einer für den Herrn, der andere für Asasel bestimmt, nur von Christo allein heißt es Hebr. 9, 12.: „er ist durch sein eigen Blut einmal in das Heilige einge-

gangen". Sogar mit Dew. will sich Umb. verständigen, wenn er auf die Erscheinung der Opfergestalt als eines Symbols hinweise. Er unterscheidet nemlich einen dreifachen Standpunkt in Betrachtung des Opfers: den sinnlich abergläubischen, den priesterlich symbolischen und den prophetisch freien, und sagt, der mittlere, wie auch Dew. zugebe, wenn er sage: „**neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit**", sei der ursprüngliche im Sinn einer theokratischen Verfassung gewesen. Doch sagt er gegen Dew.: „wir begreifen nicht, wie man nur von ferne unsern Propheten in die superstitiöse Auffassung des Opfers eingehen lassen kann, als habe er die grobsinnliche Vorstellung getheilt, der Knecht Gottes nehme durch sein Leiden und Sterben die eigene Sünde und Strafe des Volks dergestalt weg, daß es nun ohne alle sittliche Selbstarbeit sorgenlos um das durch des Schuldlosen Wunden erworbene Wohlgefallen Gottes dahinleben dürfe". Vielmehr vindicirt Umb. dem Propheten die sittlich geistigere und freiere Betrachtung des Opfers, wie sie nach Dew. die Doctoren der Theologie in der evangelischen Kirche haben, womit Dew. den Propheten wahrlich eine nicht geringe Ehre angethan zu haben meint — wie ihn z. B. Micha 6, 6—8. und Hosea 6, 6. f. Amos 5, 21. f. Jerem. 7, 21. Jes. 1, 11. f. aussprechen. Indem aber unser Prophet die Opfer geradezu verwerfe (66, 1—3.), lasse er merkwürdig genug nicht das Blut der Thiere, sondern eines Menschen und zwar eines sündlos reinen anstatt der Schuldigen vergießen und erscheine so wie ein Vorläufer des Hebr.-Briefes. Ganz richtig deutet er die angeführte Stelle, wenn er sagt: Will der Prophet nicht die große Wahrheit des Evangeliums, daß nach dem Tod Jesu Christi hinfort kein Opfer mehr gelte, in vorbereitender Predigt uns kund thun? — Aber, nicht weil die Propheten eine gebildetere Ansicht von den Opfern hatten, kann der Prophet nur bildlich vom Opfern sprechen, sondern, weil dem Geiste der Propheten es erschlossen war, daß ein sündlos Reiner für die Sünder sterben werde, kann er die Bedeutung des Opfers mit einmal deu-

ten. Weil den Propheten im Ausblick auf die Zeit, wo keine Opfer mehr gebracht würden, eröffnet wurde, daß auch noch auf eine andere Weise die Sühne geleistet werden solle, mußten sie eine andere Ansicht vom Opfer haben; deßhalb haben sie aber keineswegs die alten Opfer verachtet, sie haben vielmehr ihre Hauptabsicht, nemlich die Stellvertretung, erkannt, und damit das Unzulängliche der Thieropfer erschaut. Der messianische Standpunkt allein war die Basis, auf welcher die Propheten so sprachen, wie die angeführten Stellen aussagen. Uebrigens war dies nicht nur den Propheten erschlossen, sondern auch Salomo (I. Reg. 8.) und David (Ps. 110.) wußten etwas davon. Wenn Umb. weiter sagt: „in freier Liebe und stiller Hingebung duldet er als ein Schuldloser, an der Stelle der Schuldigen, Drangsal und Tod, die sie selbst verdient, und wird so ein erhebendes Vorbild der Liebe, zeugend von einem Gott der Liebe, den er, unbeugsam von Schmerz und Hohn, rastlos verkündet", — so hat er das Ideal eines Propheten in der Weissagung gefunden, aber Jesum Christum nicht, denn dieser stirbt nicht als Prophet, auch nicht als ein großer Lehrer und Zeuge Gottes, sondern als das Lamm, das der Welt Sünde trägt, als der Hohepriester für die Menschheit. Betrachtet man aber von hier aus rückwärts die Opfer, so bekommt man über dieselben eine andere Ansicht, als Dew. und Umb. Es handelt sich eben durchaus nicht um bildliche Ertragung von Leiden und Tod und um bildliche Verherrlichung, sondern vom reellen Sterben ist die Rede, von einem reellen Auffichnehmen der Sünden der Andern, also von einer Stellvertretung, und das verherrlichte und leidende Individuum ist mit Nothwendigkeit Ein und dasselbe, und gerade nach seinem Tod und in Folge seines Todes wirkt dasselbe noch so Herrliches — was soll da der Märtyrertod eines Propheten? Was sollen da einzelne Israeliten, welche im Exil, sei's auch für die Sache Gottes, ihren Tod gefunden haben und verächtlich begraben worden sind? „Sollte", sagt Tholuck, „wirklich dieser gewaltsame Tod etlicher Propheten durch Volksfrevel — der überdies nur Hypothese ist — von einem andern gottesfürchtigen Mann als ein so ungeheures Factum angesehen worden sein, daß darauf

die Sühnung der Schuld des ganzen Volkes beruhe? Wahrlich, dies hat wenig Wahrscheinlichkeit". Vielmehr erschiene die Sprache, die der Prophet hier führt, selbst wenn so etwas die historische Grundlage in Wahrheit wäre, geradezu als verächtliche Prahlerei. Wo die Propheten als das gefaßt werden, was sie sind, als Männer Gottes, die Gottes Offenbarung an das Volk zu bringen hatten, kann man wahrlich auf solche Hypothesen nicht kommen. Wir treffen dieselben auch nur bei solchen Erklärern, die zum Voraus schon die Propheten in den Kreis gewöhnlicher Volksredner herabgezogen haben, die in großartigem Selbstbewußtsein ihrer Wissenschaft, die sich am eigenen Kopfe aus dem Sumpfe zieht, wovon Dew.'s Deduction in seiner oben angeführten Schrift ein ausgezeichnetes Beispiel ist, in der Prophetie eben die Erklärung der „Volksvorstellungen der Hebräer" finden. Eine Ansicht, der auch Umb., statt ihr mit Energie entgegenzutreten, Eingang bei sich gewährte, und die ihn in Schwankungen, vermöge derer er allen alles wird, obgleich in anderm Sinn als Paulus, hinein führte, obgleich er sich gescheut hat, die Consequenzen zu ziehen, welche Ges., Knbl. und Andere in ihrer nüchternen Verstandesmanier gezogen haben, welche aber Ew. hinter gespenstisch-geistreichen Phantasien, die gar nicht wie „Geisterstimmen aus lichter Höhe" klingen, verborgen hat. Tholuck*) sagt ganz gut nach Anführung der von Dew. mißbrauchten prophetischen Stellen: „Wer in solchen Ausdrücken des alten Bundes, zu denen die Geschichte keines einzigen Volks des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszusammenhang erkennen wollte, der wäre mit sichtbaren Augen blind". Dew. findet nichts davon, sondern nur **superstitio**, also ist er „**obcaecatus**", nicht nur „**opinione praeconcepta**", was er Andern vorwirft, sondern **obcaecatus superstitione**. Ges. hat gefühlt, daß ein Widerspruch entsteht, wenn V. 1. der Prophet sich denen zuzählt, deren Weissagung gering geachtet werde, in V. 2. aber auch denen, durch deren Schuld der Knecht Jehova's leidet, die er sein Volk heißt

*) II. Beilage zum Hebräerbrief.

— so hätte der Prophet sich theils denen zugerechnet, welche durch ihre Frevel ihm die Schmach angethan und zugleich sich als Urheber der Befreiung von der Strafe hingestellt, d. h. er hätte sich von zweien einander entgegengesetzten Subjecten, das erstemal dem einen, das anderemal dem andern zugerechnet und dies in einem und demselben Stücke. Deßhalb läßt Ges. V. 1. **prophetam communicative**, V. 2—9. **populi personam agentem loqui**, V. 11. erklärt derselbe „von dem fortgehenden Erleichtern der Sündenlast durch die Propheten". Davon kann aber in so verherrlichter Gemeinde, in der alle Priester sind und den Geist Gottes haben (54, 13. 60, 21. 61, 6. 62, 2.), gar nicht mehr die Rede sein. Wenn aber in V. 2—9. solche eingeführt werden, die verschieden sind von dem sprechenden Propheten, ja die von ihm und seinesgleichen reden, so wird man sich, sagt Tholuck, „sehr schwer überzeugen können, daß sich der Prophet hier nicht selbst mit eingeschlossen habe", um so mehr, als er es selbst ist, der die **personam populi agit.** Auch ist grammatisch eben so wenig ein Grund vorhanden (vergl. das im I. Theil Bemerkte), in V. 2. etwas von V. 1. Verschiedenes zu finden, und wäre es auch nur dort der Prophet, hier das Volk, als mit Hitz. früher den Propheten und nun plötzlich die Heiden sprechen zu lassen. Steht nicht auch V. 1. der Prophet selbst als erstaunter Zuschauer vor dem, was V. 2. u. 3. verkündigt? „Sollte nicht überhaupt dem Bewußtsein auch der Propheten ein Schuldgefühl eigenthümlich gewesen sein, das es ihnen unmöglich gemacht hätte, auf diese Weise sich als die allein Gerechten, der Masse der Priester und des Volkes, als den zu sühnenden Sündern, gegenüberzustellen? Ein Prophet, der seine eigene Sündhaftigkeit fühlte, wie z. B. Jesaia Kap. 6, 5. — sollte ein solcher sich allein der Masse des Volks gegenüber als den Gerechten haben darstellen können? Auch an andern Stellen betrachtet der Redende sich selbst mit inbegriffen in die Sündhaftigkeit des Volks (K. 42, 24.)". Obgleich, fährt Umb. fort, „mit Ges. der Knecht Gottes collektivisch zu fassen ist und V. 10. vernünftigerweise nichts anders heißen kann, als daß der Prophetenstand unter Verfolgung und Todesmartern

einzelner seiner Glieder im Ganzen in desto frischerem Leben immer mehr aufblühe zum fröhlichen Gedeihen des Reiches Gottes auf Erden (was durch V. 8., wo der Plural stehe, bewiesen werden will, vergl. unsere Exegese zu der Stelle im I. Theile p. 169 ff.) und למו = להם bloß auf den עבד nothwendig bezogen werden muß — die letztere Behauptung nimmt jedoch alsbald die Anmerkung wieder weg — so behaupten wir doch, daß es dem Geiste des Propheten, indem er seinen Stand als den welterlösenden vorausgesehen" — wo aber wird der Prophet oder dessen Stand als welterlösend angesehen? nirgends fürwahr, als in der Ansicht der Erklärer (vergl. das im I. Thl. p. 198 ff. dagegen Bemerkte bei V. 11., wo es sich um die Fassung von דעתו handelt) — „gerade aus dem Grund, aus welchem er alle einzelnen der Seinigen in einer höchsten Person zusammenfaßt, unmöglich gewesen, bei der Betrachtung der vielen Knechte Gottes, nicht zu einem Ideale desselben emporzusteigen, in welchem dann die in seiner Nation unmöglich verloren gegangene Hoffnung auf den Messias in geschichtlicher Verklärung hervortritt". Das, was Ges. und Andere, wie wir weiter unten sehen werden, gegen „die veraltete messianische Erklärung" unsers Kapitels vorbringen, „daß sie alles zukünftig fasse, da doch das Leiden durchaus als vergangen geschildert sei und nur die Verherrlichung in futuris ausgedrückt sei", findet Umb. vortrefflich zur Bestätigung seiner Ansicht, „daß der zukünftige Knecht Gottes immer Hauptperson in dem ganzen Stücke sei, insofern zu Anfang und zu Ende des Ganzen sein messianisches Bild zum Vorschein komme, gleichsam der geistigste Strahl des Wiederscheines von dem in der Gegenwart des Sehers durch Leiden verherrlichten Prophetenstande", „denn auch am Schluß des Kapitels ist ja ausdrücklich gesagt, daß der Knecht Gottes auch im Stande seiner Erhöhung auf den Boden des verheißenen Vaterlandes wieder Vieler Schuld werde tragen müssen und nur durch stellvertretendes Leiden und Sterben im Geist einer Liebe, welche selbst für die Feinde betet, zur siegreichen Ueberwindung und Beseligung der Welt werde durchdringen können. Darum muß auch demjenigen, welcher nur den Prophe-

tenstand in unserm Kap. findet, dasselbe als der reinste und treueste Spiegel erscheinen, in welchem Jesus Christus, das wahre Collektivum aller Knechte Gottes auf Erden, sein erhabenes Vorbild in voller Kraft und Herrlichkeit erkannte, aber wer wagt es, den heilig ersten Sinn seines Gemüths in jenem Augenblick zu schildern, als er zu dem sichern Bewußtsein gelangt war, daß nur er allein bestimmt sei, jenes messianische Ideal prophetischer Zeichnung in der höchsten Wahrheit seines Lebens zu verwirklichen"? Die ganze Anschauung ist aller objectiven Bestimmtheit wieder so baar, daß Hitz. von seinem Standpunkt, vermöge dessen er sagt, „weil andererseits noch nicht genugsam erwogen und gehörig vermittelt ist, ob und wie weit die Deutung unsers Abschnittes, so wie anderer vom Messias, auf die Berichterstattung von Christi Thun und Leiden Einfluß geübt oder auf die Handlungsweise selbst normativ eingewirkt habe", nur eine Consequenz aus Umb.'s Ansicht zieht, denn nach Umb. ist der Prophet nicht sich bewußt, daß er vom Messias spricht, er ist ja nur „unvermerkt zum Ideale aufgestiegen". Wir haben nicht eine objective Schilderung des Messias, der Prophet redet ja nur „vom Prophetencollektivum", „nur zu Anfang und Ende kommt das messianische Bild zum Vorschein", und doch ist in V. 10. „vernünftigerweise" nur vom Prophetenstand die Rede, denn „bestimmte Prädictionen" sind ausgeschlossen und der Messias selbst gelangt erst allmählig zum Bewußtsein, daß er zur „Verherrlichung und zur Verwirklichung des messianischen Ideals bestimmt ist", d. h. er eignet sich, mit dürren Worten gesagt, dasjenige an, was der Prophet vom Propheten-stande ausgesagt hat, während Hitz. sagt, „die Deutung unsers Abschnitts vom Messias habe auf die Handlungsweise Christi normativ eingewirkt". So zeigt sich auch von unserm Kap., in welchem nach Umb. „der Messias die Spitze bildet" rückwärts gesehen, daß sich Umb. vergeblich rühmt, sich der alten messianischen Erklärung angenommen zu haben; dieselbe ist sehr stiefmütterlich bei ihm behandelt und deßhalb haben wir ihm auch von Anfang an seine Stelle nicht unter den messianischen Erklärern angewiesen, sondern ihn seinen Vorgängern Rosenm., Dew., Ges., den ge-

priesenen „Männern des Fortschritts", angereiht. Schon Stdl. protestirt gegen die interpretatio, quae omnem prophetarum ordinem hic spectari sumit, qui post supplicia et omnis generis mala in honorem Jovae exantlata ad victimae pro salute populi oblatae instar auctoritate quam splendidissime restituta ad evehendam populi omnis generis felicitatem plurima conferat. Hitz. sagt gegen die Umb.'sche Modifikation mit Recht: „Wir bekämen so eine neue Genugthuungslehre, „weil der Prophet gelitten, so soll zur Entschädigung der Messias verherrlicht werden". Es springt zudem von selbst in die Augen die Unschicklichkeit, welche darin läge, daß die bisher traurige Lage und künftige Herrlichkeit des Volks auf die Propheten eingeschränkt würde, wie wenn diese als ächte κατακυριευοντες των κληρων das Volk allein ausmachten, und völlig unwahr wäre, wenn der Knecht Gottes der Prophetenorden sein sollte, die hier immer wiederkehrende Behauptung, daß derselbe die Sünden des Volks Israel gebüßt und durch sein Leiden ihm Heilung verschafft habe, gleichsam wie wenn das Volk gar nichts gelitten hätte". Trotz dieser triftigen Gründe hat auch Hofm. sich mit denselben fortgehenden Schwankungen an Umb. angeschlossen. Er hat die Erklärung vom Volke, vom bessern Theile desselben, vom Propheten-stand und etwas Messianischem zusammengenommen und erklärt: „das Volk ist als solches zum Knecht Gottes berufen, aber es erfüllt seinen Beruf als Gemeinde der Gläubigen, deren Herstellung und somit auch deren Berufserfüllung wiederum der Propheten Werk ist. Das Prophetenthum wird nicht nur in seiner Gegenwärtigkeit vorgestellt, wo es in einer Mehrheit von Zeugen und Boten Gottes zunächst in Jesaia vorhanden ist, sondern auch in dem schließlichen Ausgang seiner Berufserfüllung, wo der Knecht Jehova's Verkündiger der bevorstehenden Heilswirkung und Mittler derselben in einer Person ist und aus Schmach und Leiden des Zeugenberufs in die Herrlichkeit des an ihm verwirklichten Heils übergeht". Allein nicht der Prophet sieht sich als den Wiederhersteller der neuen Gemeinde an, auch nicht als den Berufserfüller derselben, sondern der Prophet weist hin auf Einen

als den, der dieses Werk vollbringen werde, und er, der Prophet, ist der Verkündiger desselben. Von einer priesterlichen Selbstaufopferung, von einem stellvertretenden Aufsichnehmen der Sünden und von einem Sterben findet Hofm. nichts im Texte, weil er wohl fühlt, daß der Prophet dieses sich nicht anmaßen könnte.

Gegen alle drei bis jetzt angeführten Erklärungen führt Hgst. auf: „1) der Inhalt unseres Abschnittes stellt sich nach ihnen als ein bloßes Hirngespenst dar; sein Grundgedanke: das stellvertretende Leiden des Knechts Gottes als eine Absurdität. Die Propheten können nicht mehr als heilige Männer Gottes betrachtet werden, welche, getrieben vom heiligen Geist, geredet haben. Der Schatten fällt zugleich auf den Herrn, der diese Phantasten durchweg als Organe unmittelbarer göttlicher Mittheilung behandelte. 2) Nach allen drei Erklärungen ist das Subject keine wirkliche, sondern eine ideale Person, ein personificirtes Collektivum; eine Analogie für eine solche Personifikation findet sich nicht. 3) Die erste Bedingung der stellvertretenden Genugthuung, die nach unserer Stelle vom Knechte geleistet werden soll, ist die absolute Gerechtigkeit des leidenden Subjects. Wer selbst sündig ist, kann nicht die Sündenstrafen Anderer übernehmen, er wird vielmehr wegen seiner eigenen Sünden heimgesucht, zur gerechten Vergeltung zugleich und zur Heiligung. Diese Bedingung läßt sich bei allen drei Erklärungen nicht als vorhanden nachweisen. Sie halten sich alle auf rein menschlichem Gebiete; auf diesem aber ist absolute Gerechtigkeit nicht zu finden. Gleich an der Schwelle der Schrift tritt uns die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts entgegen, und welche Energie der Sündenerkenntniß im Alten Testament herrscht, bekunden Stellen wie Gen. 6, 5. 8, 21. Hiob 14, 4. 15, 14. ff. Ps. 14. 51, 7. Prov. 20, 9.; auf diesem Boden gedeihen keine Stellvertretungsgedanken. Die Lehre von der Stellvertretung durch Menschen findet sich nicht im Alten Testamente. Ges. nennt sie zwar sehr verbreitet, hat aber nichts Haltbares beigebracht. Denn die Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern ergeht nur über solche, welche in den Fußstapfen der Väter einhergehen; ebenso der böse Geist, welcher

Saul erfüllte, durchdrang zugleich seine Familie". „Es wird im Alten Testamente die Sünde in Volk und Familie nicht als etwas Isolirtes, sondern als ein Gemeinsames angesehen und somit der Causalnexus festgehalten, aber von Stellvertretung oder Büßung der Schuld ist nicht die Rede; beides hat Ges. verwechselt". (Häv.)

IV. Die Hypothese vom Priesterstand ist nur einmal aufgetaucht, um wieder in ihr nichts zurückzufallen.

V. Die Erklärung, welche diese Weissagung auf ein Individuum außer dem Messias bezieht, ist als verschollen zu betrachten, obschon sie (s. unten) wieder mit großer Zuversicht auftritt.

Wie Dew. eine Apologie oder vielmehr eine Apotheose des Propheten darin findet, so Andere eine Elegie auf den Tod des Königs Usia, welcher, so fromm er auch regierte, sich die Verletzung der priesterlichen Würde zu Schulden kommen ließ und am Ende seines Lebens mit dem Aussatz allzu hart bestraft worden sei. Andere auf den König Hiskia, welcher im Ganzen ein theokratisch lobenswerther Mann war, aber in eine schwere Krankheit verfiel und von dem Propheten Jesaia beklagt und erhoben worden sei. Andere auf den König Josia, welcher reformatorisch den Jehovakultus wieder herstellte und in einem Feldzug gegen Necho umkam. Andere (z. B. Voltaire und Stäudlin) bezogen das Stück auf Jesaia selbst. Diese Weissagung wäre eine Threnodie auf den Märtyrertod des großen und edlen Jesaia, welcher nach einer alten Sage auf Befehl des Königs Manasse zersägt worden, doch neben den Königsgräbern begraben von dem Dichter oder Propheten bald nach seinen Lebzeiten verherrlicht worden sei. Schon Stdl.*) gibt sich nur zuviel mit diesen wirklich thörichten Ansichten ab, er schließt mit den Worten: „quae cum ita se habeant, non unum quendam virum invenimus, cui eae quibus vates subjectum suum insignit, notae congruant". Wir haben sie nur angeführt zum Zeugniß, auf welche Abwege ein Erklärer kommen kann, also curiositatis causa. Dage-

*) Programm von 1826.

gen etwas zu sagen, wäre in Wahrheit zu viel Ehre für dieselben. Etwas können wir daraus lernen, worauf Hgst. aufmerksam macht, „sie geben den Beweis von dem Eindruck, welchen die Weissagung macht, nemlich daß ihr Gegenstand eine wirkliche Person sein müsse, nicht eine Personifikation", oder wie Umb. freilich wieder zu mild, d. h. zu viel zugebend sich ausdrückt: „Es ist unleugbar, daß diese Auslegungsweise gar nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern auf einem gesunden Sinn der Erkenntniß von der scharfen Individualisirung des Knechts Gottes in der Einheit der Person beruhe" — da aber dieser gesunde Sinn total zum kranken geworden ist, so verdienen solche Ansichten keine Schonung. Schenkel faßt dieses Stück als einen ursprünglichen Leidens- und Trostpsalm aus der Periode des ächten Jesaia, dessen Sprache diese Schilderung an Gedrungenheit und Härte gleichkomme, der im Hinblick auf die hoffnungsvolle Nachkommenschaft eines unschuldig getödteten Frommen oder Propheten gedichtet worden sei, von dem Verfasser aber zu seinem Zweck überarbeitet, interpolirt und seiner Schrift einverleibt worden sei. Ew. faßt es als eine Einschaltung des Verfassers aus einem älteren Buche, wo wirklich von einem einzelnen Märtyrer die Rede gewesen sei. Auf den ersten Blick sieht man, wie solche Erklärungen nur aus Verlegenheit herstammen; denn statt zu erklären, weisen sie die Sache selbst nur weiter zurück und unterscheiden sich mit nichten von den eben angeführten, die sich unzweifelhaft selbst richten. Zwar führt Schkl. zur Vertheidigung seiner Ansicht Einzelnes an, z. B. „die unbestimmte Haltung des Knechts Gottes in unserm Stücke" — aber ist denn nicht eben die Haltung unseres Stücks die schärfste und bestimmteste, so bestimmt, daß Schkl. ja eben daraus auf Ursprung wie Inhalt so genau zu schließen wagt; z. B. „das Exil sei nirgends deutlich vorausgesetzt" — dies beweist eben, daß die Idee einer exilischen Abfassung ein πρωτον ψευδος ist, aber Knbl. und Hitz. finden so viel Exilisches gerade in unserm Stücke, daß sie eine detaillirte Geschichte des Exils daraus construiren. „Die Idee eines stellvertretenden Leidens sei entlehnt". Aber woher wohl? Findet sie sich etwa bei den Heidenvölkern, mit

denen das Volk Israel in Berührung kam, oder ist sie aus einem ursprünglichen (?) Leidenspsalm hieher gekommen? Beweisen doch andere Erklärer, daß eben diese Idee ganz exilisch sei. „Es sei dieses Kap. nur mit loser Verknüpfung zwischen den übrigen eingereiht". Weil man allerdings keinen Zusammenhang mit den übrigen Stücken finden kann, wenn man dieses Kap. nicht als nothwendige Spitze der vorigen Schilderung betrachtet, und was nach demselben kommt, als Beschreibung der Wirkung auffaßt, welche der Tod des עבד hervorbringt. Dagegen tritt Bunsen*) mit zufällig nicht eigenem, aber mit viel Pathos vorgetragenem Funde auf, als wäre seine Deutung Evangelium: „Verfasser von 40—66. ist Baruch, der Schreiber, Jünger, Freund und Leidensgefährte Jeremia's, und der עבריה ist kein anderer, als Jeremia, und Baruch feiert seinen großen Lehrer als Heiligen und Märtyrer" — die katholische Kirche mag sich bei diesem „Vertreter der Weltreligion" für die gelungene Vermehrung der Heiligenlegenden bedanken — „und Grundgedanke ist „die wahre Ueberwindung der Welt ist die Hingebung des Lehrers, welcher sich mit Bewußtsein für die Rettung seines Volkes und der Menschheit von der Sünde opfert". Ew. hat sich bis jetzt nicht bewegen lassen, den „großen Ungenannten" mit diesem Namen zu beehren. Doch zum Beweise, daß dieser Erklärer nichts Neues vorbringt, lasse ich Vit. reden. Er kommt auf eben diese Hypothese zu sprechen, welche Jeremia zum Knecht Jehova's macht und führt Grot. als Vertreter derselben an (cfr. p. 65), urtheilt aber „**sed pudori est Grotium tanti ingenii virum tam immani paradoxo assensum esse**". Doch wie Bunsen einen Tadler an Vit., so hat er auch schon zum Voraus einen Belober gefunden an Gesen., welcher, „abgesehen vom Zusammenhang des Stücks mit dem Ganzen", diese Ansicht „von einem richtigen exegetischen Gefühle" ausgehen läßt und sie die glücklichste nennt wegen der Parallelstellen zu unserm Kap. bei diesem Propheten und der wirklich ähnlichen Situation desselben.

*) in seinem Werke: Gott in der Geschichte oder Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung.

Doch war ihm scheint's der Zusammenhang noch zu mächtig, als daß er sich diese „glücklichste Ansicht" hätte aneignen können. Aber die Baruchidee, die ebenfalls nicht neu ist, hat leider, so viel ich wenigstens weiß, noch keinen Belober gefunden. Vielleicht nimmt sich dieselbe im Zusammenhang, in dem großartigen Bibelwerke Bunsen's, plausibler aus. Del. hat ganz Recht, wenn er sagt, beides seien Nebelbilder, die Jeremia- und die Baruchidee.

VI. Die Erklärer, welche unser Kap. als Weissagung vom Leiden und Sterben Jesu Christi, d. h. direct messianisch fassen.

Vit.: „Als Beweis, daß es sich hier nicht um ein Collektivum, sondern um eine Person handelt, gilt 1) daß das Subject stets nur im Singul., 2) auch die Prädikate nur im Singul. stehen, während sonst allerdings Plural und Singul. abwechseln; z. B. V. 3. heißt er Vir dolorum, er hat V. 11. eine anima — quae sunt notae personalitatis, ebenso wird V. 19. sein sepulcrum angeführt". Doch hält sich Vit. selbst bei diesen nur äußeren Gründen wenig auf, macht vielmehr durch seine ganze Sacherklärung darauf aufmerksam, daß hier von niemand als vom Messias die Rede sein könne. Stdl.*) führt die verschiedenen notas, quas prae aliis in hac servi Dei imagine conspici non animadvertere nolimus an. „1. Mala quae subit ea sunt, quibus subeundis alii a poena, quae ipsis luenda erat, liberantur. 2. Ultro haec mala ipse insons eo ipso consilio subit ut sontes ratione eorum, quae ipse perpetitur, habita absolvantur. 3. Dei ipsius consilio id congruum est, ut subeundo supplicio saluti aliorum consulat. 4. Ex infimo ignominiae statu ad splendidissimum evehitur honorem eo ipso quod perficiuntur quae Deo probantur", vertheidigt sich gegen falsche Auffassungen und gelangt zum Schlusse zu dem Satze: „atque ita id demonstrasse confidimus, notas quae Jovae ministro tribuuntur, tales esse, quales potissimum — immo unice — Messiae indoli congruant. Probum et omni culpa vacuum passum et mortuum esse pro improbis et peccatoribus atque

*) im Programme von 1825.

ita viam reconciliationis cum Deo et salutis acquirendae fuisse apertam, constans est christianae religionis doctrina". Er sagt, „es wäre wirklich auffallend, wenn man auf das 40—66. Ausgesagte hinblickt, wenn vom Messias, von dessem einstigem Erscheinen alle Erwartungen der Propheten abhingen, nicht einmal Erwähnung gethan wäre", und Umb. „ob es nicht im höchsten Grade auffallend sei, daß gerade in den prophetischen Reden, welche mit der freudigsten Begeisterung den harrenden Exulanten das neue Heil im Vaterland zeigen, die bestimmte Hindeutung auf den Messias als die persönliche Anregung aller kommenden Herrlichkeit mangle und ob man von vorne herein sich nicht historisch gedrungen fühle, den in den Trauergesängen der Gefangenschaft wundersam verklungenen Königsnamen in der demüthigen Verborgenheit des hochbedeutend hervorgehobenen Knechts Gottes exegetisch zu suchen? Der Name „Messias" hat sich wenigstens in der Erinnerung der Exulanten sicher erhalten". Aber Umb. selbst findet den Messias nur als Ideal des Prophetenstandes, welches eigentlich der עבד sei, während er hier ohne Vermittlung in dem עבד denselben findet, der früher unter dem Titel „König" eingeführt ist. Wenn aber das Bild des Messias als eines Königs sich mit Nothwendigkeit ergab, so lange das Volk einen theokratischen Herrscher hatte, so hätte sich das Bild eines Knechtes aus dem Volke, das im Exil der Knecht fremder Herrscher war, ergeben; allein der Begriff עבד geht ja, wie schon die ersten Stellen, wo er vorkommt, es bezeugen, nicht aus vom Begriff der Erniedrigung, welcher allerdings im Worte עבד liegen könnte, sondern er ist Ehrenname, Ehrentitel, wie die übrigen Personen, welchen dieser Name in der Schrift eignet, beweisen; deßhalb ist die ganze Hypothese von Abfassung 40—66. im Exil gar nicht nöthig zur Eruirung des Begriffs vom עבדיה. Umb. aber knüpft durch seine ganze Erklärung viel zu viel an die exilische Abfassungshypothese und verfällt deßhalb fast in denselben Fehler, wie Hitz. und Knbl., welche dieselbe wenigstens noch wahrscheinlicher auf die Deutung vom Volke anwenden, während Umb. das Exil

für seine Prophetenhypothese verwendet, wo doch von einem Prophetenstande, der sich in den Vordergrund gedrängt hätte, gar nicht die Rede sein kann. Häv.: „Ein Collektivbegriff kann dem Abschnitt nur mit Gewalt aufgedrungen werden. Ist aber, was unstreitig ist, von einem Individuum die Rede, so kann es kein anderes sein, als der Messias. Der gerade hier am entschiedensten hervortretende urbildliche Charakter, die erlösende Kraft seines Leidens und Todes, die schöpferische und gemeindestiftende Herrlichkeit in ihm passen auf keine andere Persönlichkeit; daraus zeigt sich auch die Unmöglichkeit, den Knecht collektivisch zu fassen".

Hgst. und Str. vertheidigen in ihren Erklärungen dieses Stücks die messianische Deutung richtig, lassen sich aber, wie wir im I. Theil es nicht selten gefunden haben, hin und wieder nicht nur, sondern öfters zu weit fortreißen und finden im Texte der Weissagung schon die ganze Erfüllung. Klrt. weist noch zum Schluß die Stellung seiner Auffassung zur messianischen Frage nach. „Die beiden Grundgedanken der Weissagung sind die von der Mission Israels, die Welt zu beseligen, und von der Aussühnung der Sünde durch einen Schuldlosen. Das sind zugleich die Grundgedanken, der eine der ganzen alttestamentlichen Geschichte Israels, der andere des israelitischen Sühnopferkultus. Gerade diese beiden Gedanken sind mit der Idee von dem Gottesköngthum des Davididen die Factoren, durch die das ganze Alte Testament zu einer messianischen Schrift wird; denn im Geiste haben alle drei ihre endliche absolute Bewahrheitung gefunden, und Christus war eben Christus dadurch, daß er sie bewahrheitete".

Wir gehen über zur Aufführung der Gründe, welche gegen die messianische Erklärung angeführt werden.

Die Gründe gegen die messianische Deutung gehen aus I. zunächst von der Auffassung des Charakters der Prophetie. Hitz. z. B. sagt mit nackten Worten „der Charakter der Prophetie schließt Prädiction aus", ebenso Ges., dem Umb. folgt. (Vergl. Einl. in den II. Thl.) Welche Kluft zwischen dieser Ansicht und der Str.'schen, „der Prophet habe die vollendete Eccehomo-Gestalt vor Augen gehabt"! Bei-

des sind Extreme und führt eins wie das andere zu höchst einseitigen Erklärungen. Ges. sagt: „die Auffassung des Stücks als bestimmte Prädiction auf eine ferne Begebenheit ist gegen die Analogie aller biblischen Weissagungen, die sich in allgemeinen Vorahnungen auf die zunächst liegende Zukunft beziehen"; bei Daniel K. 11., welches eine Ausnahme mache, sei es über allen Widerspruch bewiesen, daß das Buch **post eventum** aufgesetzt sei, und die Hauptsache sei ja immer nicht eingetroffen, daß nemlich nach den syrischen Religionsverfolgungen das Reich Gottes einbrechen werde. Hitz.: „Gerne bescheiden wir uns, daß wir die Unmöglichkeit einer solchen Versetzung seiner selbst in die späte Zukunft weder dargethan haben, noch auch begreifen können; allein hiezu sind wir auch nicht verbunden, sondern vielmehr den Gegnern liegt ob, eine Nachweisung der Möglichkeit, die ungefähre Angabe, wie es zugehen sollte, zu geben, und dies werden sie nimmermehr leisten". Er sagt, „dafür, daß ein solches Heraustreten aus seiner Zeit in die spätere stattgefunden habe, fehlen alle und jede Gründe der Wahrscheinlichkeit: denn wir hätten hier nicht, wie sonst der Fall wäre, ein momentanes Postofassen in der Zukunft, zu deren Schau als Gegenwart sich der Prophet den Uebergang vermittelt hätte, sondern unser Verfasser hätte nicht die Zukunft sich bloß vergegenwärtigt, so daß er sie in seine Gegenwart hineinlaufen hätte lassen; er wäre vielmehr, seine Gegenwart hinter sich lassend, in die Zukunft vorangeeilt, die ihrerseits ihre Schritte, um Gegenwart zu werden, nicht beschleunigte, sondern ihn ruhig erwartete. Er hätte sich völlig in ihr einheimisch gemacht, sein Indigenat in der Gegenwart aufgegeben — die letzte Zeit des Exils, wo er seinen Standpunkt nimmt, ist auch seine Gegenwart, von welcher aus er vorwärts und rückwärts blickte, mit Sicherheit in die Vergangenheit, unzuverlässig in die Zukunft: wofür in den prophetischen Schriften zahlreiche Analogien vorliegen — „daß Orakel, welche auf Jahrhunderte hinaus sich in Vorhersagung des Einzelnen einließen und durch die Geschichte bewahrheitet dastünden, im höchsten Grad den Verdacht einer Verfertigung **ex eventu** trügen, leuchtet von selbst ein". — „Ueber dem Auge des

Propheten lag im Allgemeinen die nemliche caligo futuri, zu welcher auch während des Bestehens des delphischen Orakels das menschliche Geschlecht verdammt war. Beschränkt wie Andere auf den Gesichtskreis ihres Zeitalters, entnehmen sie das Object der Weissagung aus ihrer Gegenwart und sprechen, angeregt von den Verhältnissen dieser, von dem, was die Zeit, oder was wenigstens ihr Gemüth bewegte, über und an ihre Zeitgenossen und befaßten sich nur mit derjenigen Zukunft, welche strafend oder lohnend diese noch erreichen konnte. So steht unerschütterlich für die Exegese der Satz fest: die prophetischen Schriften sind aus ihren Zeitverhältnissen zu erklären. Diejenige Zeit, diejenigen Zeitverhältnisse, aus welchen ein prophetischer Schriftsteller sich erklärt, sind die seinigen; in diese Zeit ist er, als damals lebend, einzuweisen". Dieses dogmatische Vorurtheil macht die Authentie dieser Weissagungsreden zur schlechthinigen Unmöglichkeit.

Was nun die Ansicht betrifft, „daß auf den Propheten dieselbe caligo futuri gelegen", wie auf allen andern Menschenkindern, d. h. daß eine Weissagung wie die Schrift selbst sie verstanden wissen will, als Voraussagen künftiger Thatsachen nicht möglich sei, so hängt diese Frage mit der von diesen Kritikern natürlich auch verneinten, „ob Wunder möglich seien"? zusammen. Denn was das Wunder im sinnlichen Gebiete ist, ist Inspiration im geistigen — das unmittelbare Hereintreten des Göttlichen in die Welt, dort des äußern Daseins, hier des menschlichen Bewußtseins. Gegen unsere alte Dogmatik, welche das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in der Inspiration so bestimmt, daß alle Thätigkeit in dem Akte derselben ausschließlich auf die Seite des göttlichen Geistes fällt, zu polemisiren und die Unmöglichkeit, sich dieses klar zu machen, darzustellen, ist leichte Kunst. Man kann dies mit einem einzigen Satze, natürlich so lange man sich auf das biblische Gebiet, das doch, wie jede andere Wissenschaft, aus sich selbst erklärt zu werden, verlangen kann, nicht einläßt, sondern von philosophischen Grundsätzen ausgeht. Z. B. könnte man sagen: Nur wo Freiheit und Selbstbewußtsein ist, ist auch geistige Thätigkeit. Bei der Inspiration hört alle freie Selbstthätigkeit

auf, also kann von einer geistigen Thätigkeit bei derselben nicht die Rede sein, somit wäre der Mensch der Naturgewalt anheimgefallen, wie im Schlafe, was nicht zu denken ist. Oder könnte man sagen: Eine übernatürliche Offenbarung kann, wenn sie nichts Widervernünftiges enthalten darf, auch nichts Uebervernünftiges enthalten, und wenn sie nichts Uebervernünftiges enthält, kann sie auch nichts Uebernatürliches, sondern nur ein naturgemäßes Erzeugniß der menschlichen Vernunft sein. Es beruhen aber die gewöhnlichen Einwendungen gegen die Möglichkeit der Weissagung wie gegen die Möglichkeit der Wunder theils auf einem naturalistischen Gottesbegriff, theils auf einem mechanischen Weltbegriff. Von beiden Standpunkten aus ist die uns bekannte Natur und die uns bekannte Wirkungsweise derselben das non plus ultra und jedes Einwirken höherer Art oder überhaupt nur anderer Art muß als etwas dem Wesen Gottes und der Natur Widersprechendes erscheinen. Ebenso auf dem Gebiete der Weissagung muß jedes Einwirken des göttlichen Geistes auf den menschlichen in besonderer Art als ein sowohl dem Wesen Gottes als dem Wesen des menschlichen Geistes widersprechendes erscheinen. Es gibt aber noch einen Standpunkt, der ebenso falsch ist, wo man Gott so über die Natur stellt, daß beide in der Regel außer einander sind, als zwei von einander getrennte Existenzen für sich leben; da erscheint Gott müßig, so lange die Natur wirkt, und wo er dann wirkt, ist eine Ausnahme von der Regel, eine Unterbrechung des Naturzusammenhangs. Die Weissagung aber beruht auf der göttlichen Grundbestimmung der Geschichte, wie die Wunder auf der göttlichen Grundbestimmung der Natur. Diese Grundbestimmung tritt aber nicht erst von Außen und nachträglich in die Geschichte hinein; es ist nicht, als ob jetzt Gott, jetzt die Menschen handelten, als ob beide Theile nur in äußerlichem Verhältnisse zu einander stünden. Im Natur- sowohl als Geschichtsleben tritt die göttliche Kraft auf als das immanente Weltprinzip und in beiden Gebieten sind die Elemente des Bestehens, die Gesetze der Entwicklung und das Ziel derselben etwas Gegebenes; es herrscht in beiden Gebieten Gedanke und Gesetz. In Bezug auf das Gebiet der Natur sagt

Beck*): „die Möglichkeit sowohl, als das Wesen des Wunders ruht nur in der Realität überweltlicher Bezeugung. Wäre durch die Uroffenbarung Gottes, seine Schöpfung, nicht bereits die substanziell überweltliche Gottesordnung dem ganzen Organismus dieser Welt eingegründet, so könnte das substanziell Ueberweltliche ohne Störung und Aufhebung der Weltordnung auch nicht in lebendigen Realdarstellungen sich manifestiren". In Bezug auf die Geschichte sagt eben derselbe: „Sofern aber die in der Welt schon gegebene moralische Grundordnung eben nur durch die ursprüngliche Gottesoffenbarung bereits vorhanden ist, ist sie auch von Gott schon innerlich prädisponirt, durch weitere Gottesoffenbarung noch höhere Lebensbestimmungen und Entwicklungen in sich aufzunehmen, das eigentliche Reich Gottes". Die allgemeine Naturentwicklung und die geschichtliche Entwicklung ruht auf materiellen und formellen Grund- und Endbestimmungen. Die Entwicklung kann nur ausgehen von Elementen, welche ihr bereits gegeben sind und ist am Gesetze gebunden, welche sie nicht überschreiten kann.

Den Inhalt der Weissagungen bilden göttliche Reichswahrheiten, nicht allgemeine Weltwahrheiten, und werden nicht schon bis in's Einzelne entwickelt gegeben, sondern successiv fortschreitend, im Lauf der Zeiten zum näher Bestimmten ausgehend vom Allgemeinen, deßhalb sind die Weissagungen im Zusammenhang, der durch die ganze Offenbarung sich hindurchzieht, aufzufassen. Die Schrift beantwortet die Frage, „wie sich die Weissagung bei den Propheten vermittle", indem sie sagt: im Geiste Gottes ist die Weissagung vermittelt, von ihm getragen haben die Propheten geredet. Im Geist Gottes sind schon die alttestamentlichen Zustände und Institutionen überhaupt, die ganze theokratische Verfassungsgeschichte so geordnet, daß sie durchgängig auf's Ende weisen und dieses Ende in steter Entwicklung immer mehr vorbilden müssen. Derselbe Geist, welcher die ganze Entwicklung einleitete, der führt sie auch durch alle Hindernisse menschlicher Freiheit und menschlich-weltlicher Sünde hindurch bis in die Gegenwart und derselbe

*) Einleitung in das System der christlichen Lehre, §. 72. §. 78.

Geist erschließt auch den Zusammenhang der alttestamentlichen Gegenwart mit der Zukunft und leitet sie hinan bis zum Ziele. In diesem göttlichen Geiste betrachtet der Prophet die ganze Geschichte und redet auch in demselben davon. Aber in besonderen Momenten erhebt dieser Geist die Propheten zu Anschauungen, die so weit hinausreichen in die Zukunft, daß sie an dem, was der Geist ihnen offenbart, selbst ihre Forschung zu üben haben. Tholuck*) weist auf eine Analogie in der Natur hin mit den Worten: „Wir sind auf dem Gebiet der Natur gewohnt, die niederen Stufen in ihrer vollendetsten Spezies als Präformationen für die höheren und insofern als Weissagungen auf dieselben anzusehen. Ihnen selber ist es unbewußt, wohin sie deuten, aber gibt es nicht einen Geist, der alle Stufen umfaßte, als er sie entstehen ließ, und die eine auf die andere bezogen hat? Dieser Geist hat gewußt, was er wollte, als er noch in den untern Regionen wirkte und waltete".

Wollte man aber sich verleiten lassen, das prophetische Weissagen bloß als Resultat der theokratischen Bildung aufzufassen, oder als Resultat besonderer Einsicht in den Geist der theokratischen Grundgedanken, wie sie schon die Zukunft in sich fassen, so ist wohl zu bedenken, daß allerdings ein und derselbe Geist es ist, welcher in der Theokratie wie in der Prophetie sich explicirt, daß aber dieses Geistes Gedanken in ihrer weissagenden Bedeutung nicht verstanden werden ohne dieses Geistes eigene Offenbarung und Erleuchtung. Zu vergleichen ist das in der Einleitung zum II. Theile über die Prophetie Gesagte. Ohne Voraussetzung göttlicher Offenbarung läßt sich die Weissagung nimmermehr erklären. Ein Verständniß der Prophetie ist nimmermehr möglich, wenn nicht reelle Bezeugungen des göttlichen Geistes an den Geist des Propheten anerkannt werden. Wenn man ein „Orakel", welches sich in einer bestimmten Geschichtsbegebenheit erfüllt zeigt, eher erst aus Veranlassung derselben sich entstanden denkt, als annimmt, es sei die Begebenheit als Weissagung vorhergegangen, so macht

*) Beilage I. zum Hebräerbrief.

man die Propheten einfach zu Lügnern. Denn das ist doch Thatsache, daß dieselben überall darauf dringen, daß sie nicht ihre eigenen Ideen, sondern göttliche Gedanken, wie sie ihnen von Gott selbst in Herz und Mund gelegt worden seien, verkündigen. Wenn man dieselben bloß angeregt von den Verhältnissen oder von den Bewegungen ihres Gemüths sprechen läßt, so behandelt man sie als Betrogene, die, in Selbsttäuschung befangen, unzurechnungsfähig sind, denn es ist Thatsache, daß sie immer und überall das kräftigste Bewußtsein davon haben, wie sie in ihrer ganzen Wirksamkeit nicht eigene Reflexionen, sondern den ihnen kund gewordenen Willen Gottes zur Geltung zu bringen, den Beruf haben. Wenn die Voraussetzung wirklich außerordentlicherweise geoffenbarter göttlicher Rathschlüsse über den Gang der Entwicklung der göttlichen Geschichte nicht angenommen wird, wie will man sich psychologisch es zurecht legen, daß bei dem schweren Zeugenberufe, der immer wieder zu Aergernissen aller Art Anlaß wurde, bei all' den Widerwärtigkeiten und getäuschten Hoffnungen im Verhalten des Volks doch des Propheten Bewußtsein mehr und mehr sich hebt und mit immer neuer Energie hervortritt als das Bewußtsein seiner göttlichen Mission? Woher die Kraft bei aller menschlichen Schwachheit, woher das Siegesgefühl bei allem menschlichen Unterliegen? Vergl. außer einzelnen Stellen im I. u. II. Theile den Rückblick auf K. 42. im II. Theile. Woher dann der Muth in ihnen, wider Könige, Fürsten, Priester, ja das ganze Volk einer ehernen Mauer gleich Stand zu halten? Woher die bewunderungswürdige Standhaftigkeit, mit der sie feindseligen falschen Propheten gegenüber, die dem Volke schmeicheln, die bittersten Wahrheiten ihren Zuhörern in's Gesicht schleudern? Weil sie gegürtet sind mit der Wahrheit, die sich als solche beweisen muß. Eben mit Erkenntnissen, welche außerhalb des Gesichtskreises ihrer Zeit liegen, argumentiren sie für die Göttlichkeit ihrer Sendung, für die Gottheit des Gottes Israel und erachten es als Schmach des Götzenthums, nicht bestimmt weissagen zu können. Wie will man das Wesen der Prophetie, die doch einmal eine objectiv-geschichtliche Erscheinung ist, begreifen, wenn man eine außerordentliche

Einwirkung des Geistes Gottes auf sie läugnet? Wie ist auch nur ein annäherndes Verständniß der prophetischen Verkündigungen möglich, wenn man sie nur als Ausdruck frommer Befürchtungen und Hoffnungen gelten läßt, oder wenn man sie als Volksvorstellungen bezeichnet? Es wird doch zugegeben, daß es eigenthümliche Gedanken sind, die sie aussprechen. Aber wie kamen sie dazu? Wie gelangte das Volk zu solchen ganz eigenthümlichen Vorstellungen? Ist überhaupt ein Einblick in den Gang der Alttestamentlichen Oekonomie möglich, wenn es eine heilige Geschichte nicht gibt? Wenn aber im Fortgang dieser heiligen Geschichte wohl ein Factor, die Wirksamkeit der endlichen Kreatur, anerkannt wird, der andere aber, das fortgehende Walten Gottes, sein Eintreten in die Geschichte, sein Mitwirken, seine Selbstmittheilung und seine Offenbarungsthätigkeit geläugnet wird, so kann die Geschichtsbetrachtung nimmermehr zu einem richtigen Resultate führen.

Wird die außerordentliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen nicht anerkannt, so bleibt nicht nur die Prophetie, sondern auch die ganze Geschichte des Volkes Gottes ihrem innersten Wesen nach ein Räthsel. Darin aber fehlen die kritisch gebildeten Erklärer hauptsächlich, daß sie ein Stück Weissagung so ganz abgelöst von dem Zusammenhang mit der ganzen Geschichte des Volks betrachten. Weil sie keinen göttlichen Anfang der heiligen Geschichte statuiren, können sie auch kein Mittel und Ende ihrer Entwicklung finden. Del.: „diese Kritik ist unfrei und wir nehmen lieber unsere Vernunft unter den Gehorsam des unläugbaren Thatbestandes gefangen".

„Wenn es sich sodann um die „Nachweisung der Möglichkeit, die ungefähre Angabe, wie es zugehen sollte, daß der Prophet sich in die Zukunft versetzen könne", handelt, so reicht allerdings die Hgst.'sche Ekstasenhypothese zur Erklärung nicht aus, indem sie in derselben Einseitigkeit, wie die kritische Schule nur die menschliche, so nur die göttliche Seite in's Auge faßt. Hgst. und die ihm folgen verfallen in den ganz ähnlichen Fehler, daß sie ein Stück Weissagung ganz abgelöst von allem Zusammenhang der

Zeitgeschichte des Propheten betrachten. Der richtige Weg ist der, daß, wie auf der einen Seite das gute Recht für streng geschichtliche Auslegung, die Nothwendigkeit geschichtlich-psychologischen Verständnisses, so auf der andern die Realität göttlicher Bezeugung anerkannt wird, und zwar außerordentlicher. Wem das Zeugniß des Alten und Neuen Testaments Wahrheitszeugniß ist, der wird nimmermehr läugnen, daß wirklich ekstatische Zustände bei den Propheten vorkommen, aber da die Propheten selbst nur von einzelnen Offenbarungen in der Ekstase sprechen, so kann dieselbe nicht den gewöhnlichen, regelmäßigen Seelenzustand der Propheten ausmachen in dem Sinn, daß das Vernunftleben unterdrückt wäre, so sehr auch der göttliche Geist das beherrschende und überwältigende Prinzip ist, oder daß wir in den Propheten eine reine Passivität zu denken hätten mit Aufhebung oder Veränderung ihrer eigenen Lebensthätigkeit. Die Thätigkeit der eigenen Natur ist vor Allem eine receptive so sehr, daß allerdings oftmals das Aufgenommene nicht sofort einheitlich im Bewußtsein verarbeitet werden kann. Auch wenn der göttliche Geist die Propheten emporträgt, so wissen diese Organe des Geistes ihr eigenes natürliches Leben von dem göttlichen wohl zu unterscheiden, somit muß die eigene Kraft und Fähigkeit zur Verfügung stehen. Die Ekstase kann nur die Einleitung der Weissagung bilden, indem in ihr die Füllung mit geistigen Wahrnehmungen erfolgt, leitet sie einen belehrenden und erklärenden Aufschluß ein. Die Elemente aber der Wahrheit, welche der Prophet empfängt, sind nicht etwas Isolirtes, sondern hängen zusammen mit den im Propheten schon vorhandenen und wieder später neu hinzukommenden Elementen. Wenn die Weissagung mit der Zeit fortschreitet vom Allgemeinen zum Bestimmten, so kommt der Stoff derselben dem Propheten nicht von der Außenwelt mit ihren Ereignissen zu, daß er diesen nur zu deuten hätte in seiner inneren Beziehung zur Zukunft, wie die historische Interpretation deutet, sondern das Einzelne, sei es, daß der Prophet es schon vorfinde, sei es, daß es ihm neu geoffenbart wird, hat die Weissagung eben im Zusammenhang mit dem Früheren und Späteren zu fassen und zu deuten, d. h. als Glied der gan-

zen göttlichen Entwicklung, als Ausdruck eines Typus. Für die Weissagung sind überall Anknüpfungspunkte in der Gegenwart, weiter ist da die Basis ideeller Anschauungen ewiger Wahrheiten, welche in der Gemeinde des Herrn von ihren ersten Anfängen providentiell eingebürgert sind, überall sind Parallelen in der gleichzeitigen prophetischen Verkündigung. Die Wegführung des Bundesvolks in's Exil z. B. hatte ihre factische Weissagung in der Thatsache, daß das Land seine früheren Bewohner wegen ihrer Sünde ausgespieen hatte. Die Drohung der Verbannung geht durch den ganzen Pentateuch hindurch, sie findet sich auch im Dekaloge „auf daß du lange lebest im Lande, welches ich dir geben will". Auch Salomo weist in seinem Gebete darauf hin, ebenso Amos und Hosea. Wenn freilich Ew. die Prophetie nicht dadurch entstehen läßt, „daß Gott, der Ueber- und zugleich Inweltliche, durch seinen absoluten Geist zum menschlichen redet, sondern es dem Propheten nur so ist, als ob Gott zu ihm redete", so sollte man, statt mit Begeisterung dessen Worten zu lauschen und seine Reden verstehen zu lernen, diese Erzeugnisse gutmüthiger Selbsttäuschung ein für allemal über Bord werfen und damit allem Hader der Erklärer ein Ende machen. Es ist nicht richtig, anzunehmen, der Prophet habe, die Gegenwart ganz vergessend, sich nur in der Zukunft bewegt, sondern Gegenwart und Vergangenheit des Reiches Gottes ist die Grundlage für das göttliche Bild der Zukunft. Das Weissagen ist nicht ein Voraussagen aus der Zukunft heraus in die Gegenwart herein, sondern aus der Offenbarungsgegenwart, aus ihren vorliegenden Typen heraus in die Zukunft hinein. „Das göttliche Heute ist die Geburtsstätte der prophetischen Anschauung, darum auch die prophetische Darstellung die Offenbarungssubstanz ihrer Zeit an sich hat, wie sie leibt und lebt". (Beck.) Nicht der Knecht Gottes wie er als Jesus im jüdischen Lande umherwandelt, nicht „die vollendete Eccehomo-Gestalt" wird durch ein Perspektiv von Jesaias abgezeichnet, sondern der Knecht Gottes in dem Typus, den der göttliche Bildungsgeist diesem Begriffe zur Zeit der Propheten theils schon aufgedeckt, theils neu aufdeckt, in einem geschichtlichen Charakterbilde, im

Volke nach seiner Urbestimmung. Wenn aber der Prophet selbst an dem, was er vom göttlichen Geiste empfängt, sich selbst, seine Erkenntniß zu üben hat, so ist damit seine Individualität gewahrt, und eine Mittheilung der empfangenen Offenbarungen kann nur von ihm ausgehen, wenn sein eigenthümliches geistiges Vermögen in Thätigkeit ist. Auch das natürliche Vermögen des Propheten, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, war so geschärft und geheiligt, daß es immer die reinste Gestalt des Wahren in dem Zusammenhang menschlichen und göttlichen Wollens herauszufühlen und zu verkündigen befähigt wurde. Denn der Geist des Propheten hat sich zur Aufnahme göttlicher Kunde befähigen lassen, er hat sich zum Organ göttlicher Offenbarung berufen und heiligen lassen. Deßhalb kann nie der Geist Gottes dem Propheten Kunde geben von solchen Dingen, die ganz in keinem Zusammenhang mit dem göttlichen Plane der Heilsgeschichte stünden; es sind somit allerdings Prädictionen rein zufälliger und darum unwesentlicher Dinge ausgeschlossen. Vielmehr die Theokratie in ihrem ganzen Umfange ist der Schauplatz der prophetischen Wirksamkeit. Wie in ihr alle Wurzeln und Fasern der Weissagung ruhen, so hat sie auch in ihr allein ihre Berechtigung. (Vergl. die Einleitung zum I. Theile.) Den Fortgang der Theokratie in ihrer gottgewollten Bestimmtheit haben die Propheten zu vermitteln, um die Vollendung zu ermöglichen. Die Vollendung kann nur geschehen durch den Eintritt einer durchaus neuen Zeit, d. h. der messianischen. Somit ist allerdings die Verkündigung der messianischen Zukunft das Ziel aller prophetischen Weissagung. Tholuck sagt ganz richtig: „Allenthalben bildet die messianische Zeit bei den Propheten die Grenzlinie ihres historischen Gesichtskreises, gleichsam einen vom Morgenroth schönerer Hoffnung umzogenen Horizont. Die meisten messianischen Weissagungen beruhen auf der einfachen, aber durch die Weltgeschichte hin sich bestätigenden Dialektik: erst Mittelmäßigkeit, dann Conflikt der Gegensätze bis Noth und Sünde auf einem hohen Gipfel, dann Lösung alles Streites in der Zeit des Messias — und diese Dialektik wird sich so lange im Vorspiel wiederholen, bis sie sich absolut realisirt,

wenn die Zeit wird von der Ewigkeit verschlungen werden. — Und da das Bewußtsein der Ankunft des Herrn im Gemüthe der Gläubigen ein fortwährendes Heute sein soll, so gibt auch der Neue Bund keinen Aufschluß über die Endzukunft Christi, sondern abermals wird nur das große Grundgesetz Matth. 24, 12. 13. ausgesprochen". Wenn aber derselbe ein andersmal sagt: „Wenn irgend ein anderer prophetischer Abschnitt, so trägt die zweite Hälfte des Jesaia den Charakter einer prophetischen ἔκβασις an sich", so ist dieses sehr einseitig. Denn mitten im Ausblick auf die Zukunft wird immer wieder die nackte Wirklichkeit der Gegenwart beschrieben; was doch nur sein kann, wenn die äußeren Sinne wach sind, wenn das natürliche Leben lebt, wenn das verständige Bewußtsein überhaupt da ist, wenn Reflexionen gemacht werden können, mit einem Wort, wenn die Persönlichkeit nicht aufgehoben ist. Zur Ernüchterung in dieser wichtigen Frage hat Bertheau*) wesentlich beigetragen und Oehler**) hat gezeigt, daß man bei aller Anerkennung der historischen Interpretation recht gut die Weissagung in ihrem vollen Werthe stehen lassen kann, ohne in die supranaturalistische Auslegungsweise zu verfallen.

Was aber noch die Erfüllung der Weissagung betrifft, so ist sie nicht da zu suchen, wo irgend ein Ereigniß, ein persönlicher Charakterzug und dergleichen sich subsumiren läßt unter die Grundidee einer Weissagung. Das ist ideale Vergleichung oder Analogie. Sie ist vielmehr zu suchen und nur zu finden innerhalb der geschichtlichen Fortentwicklung der Offenbarung, in der göttlichen Reichsgeschichte, und zwar an dem Punkte, wo derselbe Lebenstypus, z. B. hier der des Knechtes Gottes sich mit geschichtlicher Wahrheit entfaltet in einem oder mehreren oder allen seinen Grundzügen, soweit sie charakteristisch sind. Es können allerdings in einer Weissagung in der nächsten Beziehung immer weiter gehende

*) in der Abhandlung „die Alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit" ꝛc. in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Band IV. 2. Heft. 1859.

**) im Artikel „Weissagung" in Herzog's Realencyclopädie, der in vollständiger Klarheit sowohl der Gegenwart als der Zukunft ihr Recht vindicirt.

Beziehungen implicite enthalten sein. Aber alle die verschiedenen Beziehungen müssen sich aus einer Grundbeziehung ableiten lassen, sie müssen passen als Glieder in der Entwicklungskette, als Factoren der Ordnung, in welchen die Entwicklung vor sich geht. Deßhalb habe ich auf Seite 10. des I. Theils von einem einfachen und mehrfachen Sinn der Weissagung gesprochen. Eben weil in den Weissagungen der göttliche Geist selbst das Ziel deutet, auf welches hin er die Theokratie gegründet hatte und leitete, indem zugleich dem Gesetze aller Entwicklung gemäß in der Gegenwart die Zukunft gleichnißartig sich vorbildete, so entstand jenes Miteinander und Ineinander objectiv thatsächlicher und in der erleuchteten Subjectivität des Propheten sich spiegelnder, bald mehr, bald minder klarer, vollständig und unvollständig bewußter, typischer und eigentlicher Weissagung, vermöge dessen nicht bloß einzelne Stellen des Alten Testaments, sondern das Alte Testament in seiner Gesammtheit Eine große Weissagung ist von dem, der da kommen sollte, um das ersehnte Ziel der heiligen Geschichte herbeizuführen.

Wie ist's aber mit den Citaten, die aus dem Alten Testamente im Neuen vorkommen? Nöthigen dieselben nicht, daß wir sie direct auf den Messias beziehen, weil sie im Neuen auf ihn bezogen sind? Ich habe schon in der Einleitung zum ersten Theile auf den Unterschied von typisch-Messianischem und offenbar-Messianischem aufmerksam gemacht. Wir wollen aber solche Erklärer, welche der Beweiskraft der Weissagung schon zu viel zu vergeben meinen, wenn sie nicht alle im Neuen Testamente auf Christum gedeuteten Aussprüche des Alten Testaments schon hier von Christo verstehen, es erklären, wenn ein und dasselbe Wort der Verheißung in der Zeit der Erfüllung auf verschiedene Erscheinungen angewendet wird, wie dies einigemal vorkommt? Es wird der Messianität einzelner Stellen durchaus kein Abbruch gethan, wie Hgst. meint, wenn nicht jedes Wort als direct messianisch angesehen wird, vielmehr wird die Messianität noch großartiger hervorgehoben, wenn der ganze alte Bund mit seiner Geschichte und seinen Institutionen, Gesetz und Propheten in der Art angesehen wird, daß

er einst im Neuen seine Vollendung finde, d. h. typisch auf Christum. Man darf nur das Ganze der Alttestamentlichen Oekonomie nicht aus dem Auge verlieren, nicht vergessen, daß ein System von Gottesoffenbarungen vorliegt. Gerlach sagt zu Matth. 2, 15. ganz richtig: „das Wort „erfüllen" hat nicht den Sinn, als ob die angeführten Prophetenworte eine Weissagung enthielten, die bloß in dem vorliegenden Falle eingetreten wäre. Vielmehr enthält jeder göttliche Ausspruch einen Gedanken, der erfüllt wird, wenn dasjenige wirklich wird, was er aussagt, in kleinerem oder größerem Maße". Deßhalb thun die Evangelisten vollkommen recht, wenn sie auch unsere Stellen, welche vom Volke, vom idealen Israel handeln, auf Christum beziehen, weil eben das, was die Bestimmung des Volkes war, vom Volk selbst nicht realisirt wurde, sondern Wirklichkeit und Wahrheit nur in Christo fand. Aber unrichtig ist's, mit den Neutestamentlichen Stellen, welche Citate aus dem Alten enthalten, beweisen zu wollen, daß schon der Prophet nichts Anderes im Auge gehabt habe, als die Person des Messias. Es muß vielmehr dem Erklärer, so lange er es nicht mit Erfüllung, sondern mit Weissagung zu thun hat, das Recht bleiben, ja die Pflicht auferlegt werden, den nächsten Sinn des Textes zu erfassen, wenn er nur den Zusammenhang der Alttestamentlichen Entwicklung, wie der Prophet selbst, nicht aus dem Auge verliert. Das hat Hgst. und die ihm folgen, übersehen, deßwegen exegetisirt er so oft und mit Vorliebe aus Parallelstellen im Neuen Testamente, d. h. solchen Stellen, welche aus irgend einem Grund als analog sich darbieten oder nur darzubieten scheinen für den Sinn, welchen der Erklärer in der Stelle schon vorausgesetzt hat.

Das zweite Bedenken, welches gegen die messianische Erklärung angeführt wird, geht aus von dem Umstande, daß die Herabwürdigung, das Leiden, der Tod des Knechts hier ein vergangenes, nur die Verherrlichung ein noch zukünftiges sei. Ges. sagt nemlich: „der Schriftsteller steht also zwischen den Leiden und der Verherrlichung und verkündigt, daß der, welcher bisher gelitten habe, nun verherrlicht werden soll. Nur das letz-

tere steht noch bevor, indem K. 53, 1—10. alles in praeteritis fortgeht, dagegen 52, 13. 15. u. 53, 11. 12. in futuris ausgedrückt ist". Knbl.: der Knecht Gottes sei, wie der Wechsel des Prät. und Fut. lehre, dem Verfasser eine gegenwärtige Person, welcher eine Vergangenheit und Zukunft habe, d. i. deren Leidenszeit am Ende sei und deren Glückszeit nahe bevorstehe. Für den Verfasser aber sei alles Messianische zukünftig gewesen. „Der etwaige Einwand, der Verfasser habe sich im Geist auf den Grenzpunkt beider Zeiten gestellt und von da als von einer angenommenen Gegenwart aus geweissagt, ist eine leere Erfindung. Kein Prophet nimmt beim Weissagen einen andern Standpunkt, als welchen er hat", und doch sagt selbst Hitz. in einer Bemerkung zu 52, 7.: „Von der Gewißheit der Rettung ausgehend, sieht der Prophet, wozu er K. 40, 9. auffordert, hier im Geiste schon geschehen". Hieher sagt derselbe: „wollte man aber dennoch auch jenes wie vergangen Dargestellte als zukünftig fassen, so hat sich die Bestattung unter Frevlern V. 9. nicht erfüllt, und das wirklich zukünftige Beuteheilen mit Starken deutet auf einen noch nicht erschienenen Messias, dessen Reich von dieser Welt sein würde". Schon Stdl. sagt dagegen: „ceterum si concesserimus per omne hoc caput dissecari quasi ea, quae vates viderit tempore praeterito ab iis quae olim eventura sint, eademque futuro tempore significari, illud inde concludere minime fas erit, quod ubi tempore praeterito utitur, de rebus jam peractis loquatur. Imago potius ministri Dei qualem se sit praestiturus ob oculum vati versatur, ideoque de his ceu de facto reddit rationem, quae vero sint subsecutura et proditura ex hoc sentiendi agendique modo, mente praesagit ideoque tempore futuro significat", und an einer andern Stelle „scilicet imago servi Jehovae, qualis munere suo expiatorio fungitur, prophetae oculis sese objicit ut praesens, unde etiam frequens participiorum usus explicatur; sed ut futura auspicatur, quae inde redundatura sint bona". Hgst. entgegnet: „der Standpunkt des Propheten ist nicht ein wirklicher, sondern ein angenommener, nicht ein realer, sondern ein idealer. Um zwi-

schen Bedingung und Folge zu scheiden, Leiden und Verherrlichung in das gehörige Verhältniß zu setzen, nimmt er seinen Standpunkt zwischen den Leiden und der Verherrlichung des Knechts Gottes und von dort aus erscheint ihm dann dasjenige, was in der Wirklichkeit noch zukünftig war, als schon vergangen. Daß dies hier der Fall ist, hat der Prophet selbst ausdrücklich angedeutet. An einigen Stellen ist er scheinbar unwillkürlich, in der That aber absichtlich von dem prophetischen Standpunkt auf den historischen getreten und bedient sich auch, wo er von den Leiden redet, des Futur. V. 7. u. 10., nach der Erklärung von Ges. auch V. 12., so wie er von der Verherrlichung mitunter im Prät. redet (V. 8. zweimal), zum deutlichen Beweise, daß wir uns hier ganz auf idealem Gebiete befinden. Auch die alten Uebersetzer haben das Prät. nicht als Bezeichnung der wirklichen Vergangenheit genommen, geben es vielmehr mehrfach durch futura wieder. Es können aber auch die Leiden des Volks oder der Propheten nicht als bloß vergangen gefaßt werden". Zunächst gegen Hitz., der wie Ges. das Beutetheilen als „wirklich" faßt und daraus (s. oben) einen Grund gegen die messianische Erklärung ableitet, sagt Tholuck: „jener Behauptung hätten sich so verständige Männer enthalten sollen". Schon die vorhergegangene Darstellung des Knechtes Gottes als eines sanftmüthig Leidenden würde allein zum Beweise hingereicht haben, daß das Beutetheilen hier bildlich sei, wie es ja sonst ein gangbares Bild ist. Wollen aber diese Commentatoren den messianischen Erklärer zwingen, beim Buchstaben stehen zu bleiben, wohl, so wird auch er sie fragen, wie sie es wagen können, V. 3. 4., wo ganz deutlich von Krankheiten geredet wird, von Leiden im Allgemeinen zu nehmen, und V. 10., wo von den Kindern des Gottesknechts die Rede ist, bloß an Schüler zu denken, so wird der messianische Erklärer Ges. gegen Hitz. zu Felde schicken, da dieser sich erlaubt hat, unter den Gefangenen 49, 9. bildlicher Weise „Elende" zu verstehen, und Hitz. gegen Ges., da dieser sich unterstanden hat, selbst 59, 21. unter den Kindern und Kindeskindern „Schüler" zu verstehen. Das Argument aus dem strengen Unterschied der Tempora in unserm Kap. hätte Hitz.

ebenso wenig als Ges. urgiren sollen, da beide Gelehrte ihre Verlegenheit in der Rechtfertigung ihrer Behauptung eingestehen müssen. Im Commentar hat Ges. יסבל V. 11. auf die zukünftige Zeit bezogen und übersetzt „ihrer Sünden Last erleichtert er", in der Uebersetzung heißt es „deren Sünden er getragen" (dort Präs., hier Präterit.), bei V. 12. יפגיע wird die Bedeutung des Prät. vindicirt, und ישוחח V. 8. wird mit Stillschweigen übergangen. Hitz. bekennt sich beim Futur. in V. 11. und 12. zur Annahme einer Anomalie und bei ישוחח in V. 8. wird bemerkt, „es stehe, weil eine länger sich hinziehende Handlung erwähnt werde".

Das dritte Bedenken, welches gegen die messianische Erklärung aufgestellt wird, ist, „die Idee eines leidenden und büßenden Messias sei dem Alten Testament fremd und stehe selbst im Widerspruch mit den herrschenden Vorstellungen desselben" (Ges.), „sollte sie auch, was noch immer zweifelhaft ist, gegen das Zeitalter Christi bei Einigen stattgefunden haben". Eben dies sagt auch Hitz., nur geht er noch weiter und meint, „daß ja einerseits vielleicht die Idee eines leidenden Messias erst nach dem Tode Jesu entstanden sei, andererseits sei auch noch nicht genugsam erwogen, wie weit die Deutung unseres Abschnittes sowie andere vom Messias auf die Berichterstattung von Christi Leiden und Thun Einfluß geübt oder auf die Handlungsweise selbst normativ eingewirkt habe". Dagegen bemerkt Tholuck: „es wäre nichts gegen dieses enorme Entweder — Oder zu sagen, wenn es aus zwei verschiedenen Köpfen hervorgegangen wäre, es würde dazu dienen, zu zeigen, auf wie entgegengesetzte Gedanken die Menschen kommen können, aber in Einem Kopfe beide Möglichkeiten! Und woher ist der leidende Messias in die jüdische Theologie gekommen? Etwa auch erst post eventum"?

Knbl. sagt ebenfalls, „das ganze Alte Testament kenne keinen leidenden Messias, wie es der Knecht Jehova's wäre, sondern beschreibt in allen unbezweifelt messianischen Stellen den Messias als einen wie durch geistige Eigenschaften, so insbesondere durch Macht und Glück, Ehre und Glanz ausgezeichneten theokratischen König". — Da hat doch Umb. von seinem Standpunkt aus es

noch für der Mühe werth gehalten, den historischen Grund aufzufinden, warum das Königsbild übergegangen sei in das Bild eines Knechtes. — „Es kann auch keinen andern Messias kennen, denn die Propheten als Erzeuger und Pfleger der Messiasidee wollten damit im Unglück trösten und ermuthigen, frohe Hoffnung und Zuversicht einflößen, konnten aber durch Hinweisung auf eine durch Verachtung, Leiden und Elend ausgezeichnete Person diesen Zweck nicht erreichen, vielmehr nur das Gegentheil davon bewirken, zumal bei einem zur Resignation und Demuth keineswegs geneigten Volke" — daß aber hier der ganze Standpunkt verrückt ist, bedarf kaum der Erwähnung; um es zu beweisen, müßte der ganze erste Theil wiederholt werden. Uebrigens ist dieser Commentator mit Läugnung auch der Möglichkeit der Aufstellung eines leidenden Knechts nicht zufrieden, er findet im ganzen Stück K. 40—66. durchaus keinen Messias und argumentirt aus seiner Meinung: 1) also kann der Verfasser nicht derselbe sein, wie der des Protojesaias, 2) also kann auch in diesem Stück nicht die Rede sein vom Messias — sondern „es scheint im Hinblick auf die vielen schlechten Könige Juda's, besonders in der letzten Zeit des Reichs, der Prophet gehofft zu haben, daß der neue Staat nicht unter einem sichtbaren Könige, sondern allein unter Jehova und unter geistlichen und weltlichen Volkshäuptern als Jehova's Organen stehen würde, wie die alte Theokratie von Moses bis auf Samuel". Mit dem „scheint" gibt der Commentator selbst zu, daß er hier nur eine Hypothese aufstellt. — „Hätte er einen Messias erwartet, so würde er ihn zweifelsohne in sehr zahlreichen und überschwenglichen politischen Verheißungen für die neue Theokratie genannt haben, wo ihn andere Propheten nennen, wenn sie überhaupt einen Messias nennen". Das sollte eben den Commentator darauf geführt haben, zu suchen, ob nicht auch hier, wo eine neue Theokratie genannt ist, ein Begründer derselben zu finden wäre, besonders im historischen Zusammenhang des Alten Testaments, in dem Volke, in welchem das Gesetz so wenig als die Propheten wirken können, was sie sollen (cfr. S. 16 f.). Aber die Art und Weise solcher Erklärer ist eine andere und ihnen fällt sogar nicht auf, was gegen die ge-

meine Logik verstößt. (Vergl. auf S. 51 einen Beweis von De Wette's Manier.) Knbl. argumentirt: 1) es steht fest und verlangt keinen Beweis: „in Jes. 40—66. kennt der Verfasser keinen Messias". 2) Sonst, wo von der neuen Theokratie die Rede ist, kommt der Messias vor. 3) Von der neuen Theokratie ist hier die Rede, aber vom Messias kann nicht die Rede sein"; warum nicht? weil diese Meinung dem Erklärer fest steht. Oder wird mit einem „scheint" eine Thesis eingeleitet, darauf ein Schluß gegründet, der dann unter der Hand zur geschichtlichen Thatsache wird, auf welche weitere Schlüsse gebaut werden. Es ist ein solches Verfahren eine wirklich lächerliche petitio principii. Eine Betrachtung solcher Alttestamentlicher Stellen im Zusammenhang mit andern, von der ersten Wurzel bis zum Gipfel, würde etwas Anderes lehren. Aber statt dessen wird die alte Regel der Schlauheit angewendet: divide et impera, d. h. betrachte jede Stelle nur für sich und hüte dich, etwas darin zu finden, was in ähnlichen Stellen gefunden worden ist. Glaube ja nicht, daß das ganze Alte Testament ein Offenbarungssystem ist, in welchem, wie bei jedem Organismus, zunächst eine Entwicklung stattfindet, wie sie beginnt mit dem Protevangelium und geschlossen wird mit dem Spruche des größten Propheten des Alten Testaments: „siehe, das ist Gottes Lamm". Gib dem Texte durch Aufstellung von Hypothesen, wozu auch „Xenophons Cyropädie" zu gebrauchen ist, wie Knbl. thut, oder „Homeri Ilias", wie Hitz. thut, oder „Sophoclis Oedipus und Antigone", wie Seinecke thut, oder sollte dieses nicht ausreichen, durch Fabrikation von Geschichte (vergl. unsern I. Theil, wo Einzelnes aus der Knbl.'schen Geschichte des Exils angeführt ist), eine andere Physiognomie; dadurch gewinnst du auf der einen Seite einen höchst allgemeinen Boden, von welchem aus du operiren kannst und leichtlich beweisen, daß die Aussprüche der heiligen Schrift nichts Anderes enthalten, als was auf allen Gebieten menschlichen Wissens vorkommt; auf der andern hast du eine Isolirung zu Stande gebracht, indem du eine Bibelstelle unvermerkt aus dem lebendigen Zusammenhang mit dem ganzen Geist der heiligen Schrift abgerissen hast, dann

kannst du nicht nur zeigen, wie die Propheten gewöhnliche Menschenkinder waren, daß man „eine falsche Bezeichnung wählt", wenn man von messianischen Weissagungen spricht, daß es höchstens theokratische Hoffnungen sind, d. h. Hoffnungen der Hebräer auf Herstellung ihres Staatswesens; wenn du auch zugeben magst, wie Knbl. thut, daß es sonst, nur nicht eben in der traktirten Stelle, „messianische Aussprüche" gebe; und findest du je auch einen solchen Gedanken, der „frappant" wäre auf den ersten Blick (cfr. S. 190 f. des I. Theiles), wie z. B. daß Einer sich als Schuldopfer darbringt und doch noch lebt, so erkläre, das seie nur möglich, wenn der Eine eine Mehrheit sei, d. h. wenn statt Eines Viele substituirt werden. Diesen frappanten Gedanken hat bis jetzt meines Wissens niemand als Seinecke nachgesprochen. Wenn ich recht mich erinnere, so hat eben dieser Knbl. frappante Stellen aus Ew.'s Phraseologie gesammelt; es wäre ein nutzbringendes Geschäft, die logischen und historischen Hypothesen Knbl.'s zusammenzustellen und daran zu zeigen, wie man Exegese nicht treiben soll, besonders zu Nutz und Frommen derer, die auf dem Wege sind, die „höhere" historische Interpretationskunst sich anzulernen.

Gegen diesen dritten Einwand „**solet interpretationi nostri capitis de Messia objici, quod alibi talis, qualis hic exhibetur, character nusquam Messiae tribuatur, qui a prophetis potius regia ornetur dignitate**" sagt schon Stbl.: „**solitum hoc illis esse non negabimus quidem, sed si potius monebimus, rei ipsam naturam id effecisse, ut quum dilapsae reipublicae judaicae res restituendae sperarentur, regis qui id sit effecturus imago facillime subiret mentem. Verum enim vero ethicam ac religiosam populi conversionem per Messiam procreandam ad eumque finem animi virtutibus praestantissimis instructum a vatibus mente conceptum fuisse, quis infitias ibit**"? Hgst. sagt: „Man wird unterscheiden müssen zwischen dem leidenden und stellvertretend büßenden Christus. Der letztere tritt uns allerdings nur hier entgegen. Dafür ist aber auch die Darstellung so erschöpfend, so jedes Mißverständniß außer

dem absichtlichen oder durch schlechte Neigung verschuldeten ausschließend, so ergreifend und so unauslöschlich einprägend, so eigentlich dogmatisch und abweichend von der gewöhnlichen, der Ergänzung bedürftigen gelegentlichen Behandlung, daß die Kirche an dieser einen Darstellung, welche durch das ganze Neue Testament hindurchtönt, völlig genug hat. Dagegen der leidende und sterbende Messias tritt uns auch sonst im Alten Testamente mehrfach entgegen, obgleich allerdings seltener als der Messias in Herrlichkeit, Daniel K. 9. Sacharj. 9, 9. 10. 11, 12. 13." — „Eben diese Hauptstellen, in welchen vom Leiden und Tod des Messias die Rede ist, werden durch gewaltsame Interpretation beseitigt — daß der Hoheit Christi die Niedrigkeit vorangehen werde, darauf wird auch in Kap. 11, 1. des Jesaias deutlich hingewiesen, eine Stelle, welche schon im Keime alles dasjenige enthält, was hier vom leidenden Messias gesagt wird. Ebenso Micha 5, 1., wo der Messias nicht aus Jerusalem, sondern aus Bethlehem hervorgeht. Diese durch die ganze Schrift sich hindurchziehende Einsicht, daß der Messias aus dem völlig erniedrigten Davidischen Hause hervorgehen werde, berührt sich gar nahe mit der Einsicht in sein Leiden. Niedrigkeit des Ursprungs und Höhe der Bestimmung lassen sich kaum ohne schwere Conflikte in Uebereinstimmung bringen. Es ist aber unmöglich, daß die Idee des leidenden Messias im Alten Testamente fehle. Da in demselben durchgängig Gerechtigkeit und Leiden in der Welt der Sünde als unzertrennlich verbunden gesetzt werden, so muß der Messias als der schlechthin Gerechte nothwendig sich auch als der im höchsten Grad Leidende darstellen. Wäre dies nicht, so würde der Messias auch völlig von allen seinen Vorgängern losgerissen werden, namentlich einem David, der durch die schwersten Leiden hindurch zur Herrlichkeit gelangte und der in seinen Psalmen diesen Gang überall als den normalen betrachtet, in denjenigen, welche sich überhaupt auf den leidenden Gerechten und in denjenigen, welche sich speziell auf sein in dem Messias gipfelndes Geschlecht beziehen".

Häv. beantwortet die Frage, wie diese Idee des leidenden Messias im Alten Testamente sich gestaltet und entwickelt habe,

damit, daß er die verschiedenen Anknüpfungspunkte aufsucht; er sagt: „die messianische Zeit ist eine Zeit der Sühnung und Reinigung des Volks: dies ist bestimmte Lehre des Alten Testaments, Ezech. 36, 25. 37, 23. Sach. 13, 1. Dan. 9, 24. Eine solche Reinigung kann nicht losgerissen gedacht werden von der Person des Messias. Er ist der Mittelpunkt des messianischen Reiches; von ihm geht alles neue Leben, was von da beginnt, aus. Dies zeigt sich am besten Sach. 3, 9. „an einem Tage soll die Sünde des Volks gesühnt werden"; dies soll geschehen durch den Knecht Jehova's, welchen Gott sprossen läßt Sach. 3, 8., und zwar kraft des hohepriesterlichen Dienstes, welchen er verrichtet, welches Amt verbunden ist mit dem königlichen 6, 11. f. Dort ist also die Anschauung weiter geführt als bei Jesaia. Dieser betrachtet nur den einen Stand des Messias, sein Verhältniß zum Gesetz, zur alten Geschichte, die Opferidee. Daher leitet er die Opferidee ein durch die Hinweisung auf das Passah 52, 1—12., dessen Antitypus die zweite Erlösung ist. Das dieselbe bewirkende Opfer ist aber auch kein anderes, als der Knecht Gottes, der Messias. Die Messiasidee wird allerdings vorzugsweise auf Verheißungen und Segnungen des Alten Testaments bezogen, also der Gesichtspunkt der Herrlichkeit noch besonders festgehalten, das königliche Amt; denn im Alttestamentlichen Königthum culminiren die Segnungen des Alten Testaments. Das Gesetz hatte es nur verheißen, durch das Davidische Geschlecht war die Verheißung ihrem Anfang nach erfüllt, aber die Messiasidee bezieht sich zugleich auf eine andere Seite des Gesetzes. Der Messias ist nemlich *der Gerechte*, von ihm geht Gerechtigkeit aus 11, 3. ff., nicht bloß was das Gesetz *verheißt*, und was im Alten Testamente schon dem Anfang nach realisirt wurde, erfüllt der Messias, sondern auch das, was das Gesetz *fordert*, erfüllt er als die erscheinende Gerechtigkeit. Aber das Gesetz fordert nicht nur, es gibt auch Gerechtigkeit, d. h. es realisirt dieselbe, wenn auch in beschränkter, mangelhafter Weise ihrem Anfang nach. Ist nun der Messias die concrete Erscheinung der Gerechtigkeit, so muß er sie auch nicht bloß ausüben, sondern auch gewähren, verleihen, d. h. er muß die Opferidee

realisiren, denn durch dieses allein wird Gerechtigkeit gewährt im Alten Testamente. Der Messias vollzieht so die tiefste Idee des Opfers, welches im Sündopfer enthalten ist, die Vermittlungsidee, Sühnidee, culminirt im Messias". „Ueberall erscheint die Gerechtigkeit wegen des Abfalls des Volks im Kampfe. Das Alte Testament kennt nur eine leidende und kämpfende Gerechtigkeit, so namentlich auch bei David, dem Knechte Gottes. Er ist in subjectiver Hinsicht als Knecht Gottes gerade auch der Typus des Messias, Ezech. 34, 23. 24. Jer. 33, 21. Je vollkommener die Idee der Gerechtigkeit erscheint, desto mehr muß sie leiden. Die Idee der Satisfaction kommt dadurch hinein, weil der Begriff der Gerechtigkeit sich im Messias im absoluten Sinn realisirt, sein Leiden also eine Kraft hat, wie kein anderes". Eine Auffassung, die sich durch treues Anschließen an den Schriftorganismus auszeichnet und vollkommen genügt zur Abweisung des Einwandes, als kenne das Alte Testament keinen leidenden Messias. Weiter ist noch zu verweisen auf die gründliche Behandlung eben dieses Punktes bei Oehler.*)

Einzelne kleinere Bedenken lassen sich leicht heben, z. B. wenn Gesen. sagt, „der Name „Knecht Gottes" komme nirgends vom Messias vor", so hat er die Stelle Sach. 3, 8. übersehen, oder wenn Knbl. meint, „das Alte Testament kenne den Messias nicht als Religions- und Sittenlehrer der Völker, und als solcher erscheine er in K. 53, 11.", was auf falscher Deutung der Stelle beruht. (Vergl. I. Thl. S. 199 f.) Oder wenn beide Erklärer meinen, „durch die messianische Erklärung werde das Stück aus seinem nothwendigen Zusammenhang mit dem ganzen Buch gerissen, wo von nahe bevorstehender Wiederherstellung des Staats nach dem Exil die Rede sei, und es sich gar nicht denken lasse, zu welchem Endzweck der tröstende Prophet seinen trostbedürftigen Mitexulanten die auf eine so ferne Zukunft gehende und sie nicht betreffende Weissagung gegeben habe". Ein Ansicht, die auf totaler Mißkennung der Anknüpfung aller Weissagungen an die jedes-

*) in der Herzog'schen Realencycl. „Messias".

malige Gegenwart beruht. Die Erlösung aus dem Exil, die der Prophet verheißt, ist Typus, wie die Erlösung aus Aegypten. Vergl. z. B. K. 8, 23—9, 6. im Angesicht der assyrischen Katastrophe. Sie beruht ferner auf der schon angeführten petitio principii, daß der Prophet überhaupt nicht über den Gesichtskreis seiner Zeit hinausblicke. Weiter berufen sich die beiden Erklärer darauf, „wie Vieles, das in unserm Kap. enthalten sei, nicht passe zum Schicksal Christi, z. B. daß sein Leiden ihn wegen der Sünden seines Volks treffe" — hätte aber der Prophet seinem Volke sagen sollen „nicht nur wegen deiner Sünden, sondern auch wegen der Sünden der ganzen Menschheit"? Dann hätten diese Erklärer dem Propheten entgegengehalten, seine Weissagung sei deßhalb nicht ächt, weil sie sich mit der ganzen Menschheit befasse, statt sich auf sein Volk zu beschränken — „daß Könige ihn persönlich geehrt, daß er bei Frevlern begraben, daß er Nachkommenschaft schaue, und nach seinem Tode noch lange leben solle, nemlich auf der Erde, wie der Zusammenhang lehre, und daß er auch noch Beuteantheil erhalten solle, was auf weltliche Triumphe führe", darauf ist schon theils in der Exegese des I. Theiles geantwortet worden, theils dort, wo davon die Rede war, wie diese Erklärer willkürlich ein Stück wörtlich, ein anderes bildlich zu nehmen sich erlauben. Doch schließt Ges., nachdem er allerlei Gründe gegen die Messianität der Stelle vorgebracht: „bei dem Allem muß die Stelle messianisch genannt werden, nur in einem etwas andern Sinn, als man es gewöhnlich faßt. Es gehört nemlich allerdings zu dem Kreise messianischer Hoffnungen und bildet gerade den edelsten Theil derselben, daß die Jehovasreligion mit ihren Verehrern einst einen glänzenden Triumph feiern werde über die Heiden, daß die Erkenntniß Gottes durch Israel und dessen gottbegeisterte Seher unter allen Nationen werde verbreitet werden", — die Wirksamkeit der Seher hat jedoch mit den Heiden, insoferne sie bekehrt werden sollen zum lebendigen Gott, nichts zu schaffen; es spukt hier wieder die Prophetenordenidee, die wir zur Genüge abgewiesen haben — „wenn gleich von der Person des Messias hier wie in vielen Orakeln über das goldene Zeitalter nicht die Rede ist" — von

welcher Person also ist nach Ges. die Rede? — „Gerade dieser Theil der messianischen Hoffnungen ist's auch, der durch das Christenthum in Erfüllung gegangen ist, und insofern tragen wir kein Bedenken, in unserm Stücke eine erfüllte messianische Weissagung zu erkennen". Aber Ges. hat ja eben die vor allen andern ausgezeichneten Hauptgedanken unseres Stücks gar nicht berührt, geschweige denn in Berechnung gezogen bei seiner Deduction, sondern nur einige Momente von dem, was in den früheren Stücken vom עבד ausgesagt war. Er sagt aber kein Wort von dem tiefernsten Lebensbilde, daß der Knecht Gottes hier Träger des Leidens der Gesammtheit — den Propheten selbst eingerechnet — ist, wornach sein Leiden allerdings als göttliches Strafleiden anzusehen ist, aber nicht in Folge eigener Schuld, denn er leidet als absolut gerecht, schuldlos, „sondern aus der Gesammtschuld, deren büßende Vertretung von Gott ihm auferlegt ist, hervorgehend als die für uns Ruhe und Heilung vermittelnde Strafe". (V. 4—6.) Aus dieser göttlichen Bestimmung des Leidens des Knechtes Gottes erklärt sich auch die wehrlose Hingabe desselben und die Schärfe seines Leidens, aber ebenso die Lebenswirksamkeit, in welcher es reiche Frucht bringt, und wie er für sich selbst hierin den vollen Lohn seiner Arbeit erntet, so vermittelt er als der Gerechte fort und fort in seiner Erkenntniß Gerechtigkeit, V. 7—12. Vergl. Act. 8, 32. ff. 1 Petr. 2, 22. ff. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. An diese Darstellung des Rechtfertigungsprozesses reiht sich die neue Volksbildung an in K. 54.

Knbl. aber läßt nicht einmal die allgemeine Bezeichnung, welche Gesen. wählt, gelten, sondern sagt, man wähle für eine wahre Sache eine falsche Bezeichnung, „wenn man die dem Knechte gegebenen Verheißungen messianische Weissagungen nenne, sofern der Verfasser von einem Messias gar nicht weissage, sie seien vielmehr theokratische Hoffnungen, und diese haben sich, das Irdische und Politische abgerechnet, allerdings in der Stiftung Christi erfüllt".

Es ließen sich noch die Gründe für die Messianität unserer Stelle aufführen, allein im Verlauf der Kritik dieses Kapitels sind

sie hinlänglich zur Sprache gekommen. Es legt zwar Ges. ein besonderes Gewicht darauf, daß die Stelle im Neuen Testament nie direct vom Versöhnungstode Christi gebraucht worden sei, jedoch gesteht er selbst zu, „die meisten hebräischen Leser, die einmal mit der Idee von Opfer und Stellvertretung so vertraut waren, mußten die Stelle nothwendig so auffassen, und es ist nicht zweifelhaft, daß die apostolische Vorstellung vom Versöhnungstode Christi wohl ganz vorzüglich auf diesem Grunde ruht". „Es ist aber keinem Zweifel unterworfen", sagt Hgst., „der Prophet konnte sich nicht deutlicher, stärker, bestimmter ausdrücken, wenn er die Lehre von der Stellvertretung vortragen wollte, und diejenigen, welche es unternehmen, sie zu bestreiten, lassen damit überhaupt nichts Festes und Sicheres in der Schrift übrig". Wie freilich dieser Prophet zu solchen Weissagungen von Christo gelangt sei, und wie viel er selbst wissend und ahnend dabei gedacht habe, das freilich vermögen wir nicht eben so sicher nachzuweisen als — daß ein darin athmender, eingebender Geist von Oben die Worte gelenkt und mit der Erfüllung zusammenstimmenden Sinn hineingelegt hat, aber das wußte der Prophet: für die Macht der Sünde der Menschheit, da hilft kein Gesetz, da hilft keine Macht von außen, kein König mit Eroberung und Friedensreich, keine strafende und lockende Predigt der Propheten an sich, nur auf dem Weg des Leidens, indem der Gerechte, schuldlos Reine, sich daran gibt als Opfer, stellvertretend zu sterben, versöhnend und fortwährend reinigend, kommt das Heil. Gottes Weisheit führt ihren Plan von tief innen heraus. In einer göttlich-menschlichen Persönlichkeit kommt der Conflikt zur Krisis, das Problem zur Lösung.

Delitzsch mag schließen mit seinen kräftigen Worten: „Wo der Messias anderwärts geweissagt wird, z. B. Kap. 7—12., ist sein Lebensgang, um mit David's Wort zu reden 2 Sam. 23, 3. f., ein wolkenloser Sonnenaufgang. Hier aber zuerst setzt sich die typische, wenigstens vom Typus noch nicht gelöste Weissagung der Davidischen Leidenspsalmen in unmittelbare Wortweissagung um: der Knecht Jehova's geht durch Schmach zur Herrlichkeit und durch Tod zum Leben, er siegt unterliegend, er herrscht, nachdem

er geknechtet, er lebt, nachdem er getödtet, er vollendet sein Werk, nachdem er ausgerottet zu sein scheint, seine Herrlichkeit strahlt auf dem schwarzen Grund der tiefsten Erniedrigung, zu deren Darstellung die Leidenspsalmen und das Buch Hiob die tief dunkeln Farben liefern". „Sein Leiden ist ein stellvertretendes, nicht bloß ὑπερ ἡμων — Leidenszüchtigung zu unserm Heil — sondern auch ἀντι ἡμων — fürwahr, er trug unsere Krankheit — sein Tod ist unser חטאת und unser אשם, d. i. die unsere Schuld gutmachende mulcta. Daß der Typus des rituellen Opfers sich in der Selbstopferung eines Menschen für Israel und die ganze Welt rathschlußmäßig erfüllen wird, ist hier zuerst so deutlich ausgesprochen, daß die Neutestamentlichen Schriftsteller, wo sie den Opfertod Christi erzählen, und wo sie die Opferidee desselben aussprechen, sich keiner bezeichnenderen Worte zu bedienen wissen, als der Worte unsers Altestamentlichen Evangelisten".

BS1515 .028
Der Knecht Jehova's im Deuterojesaia
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00062 9131